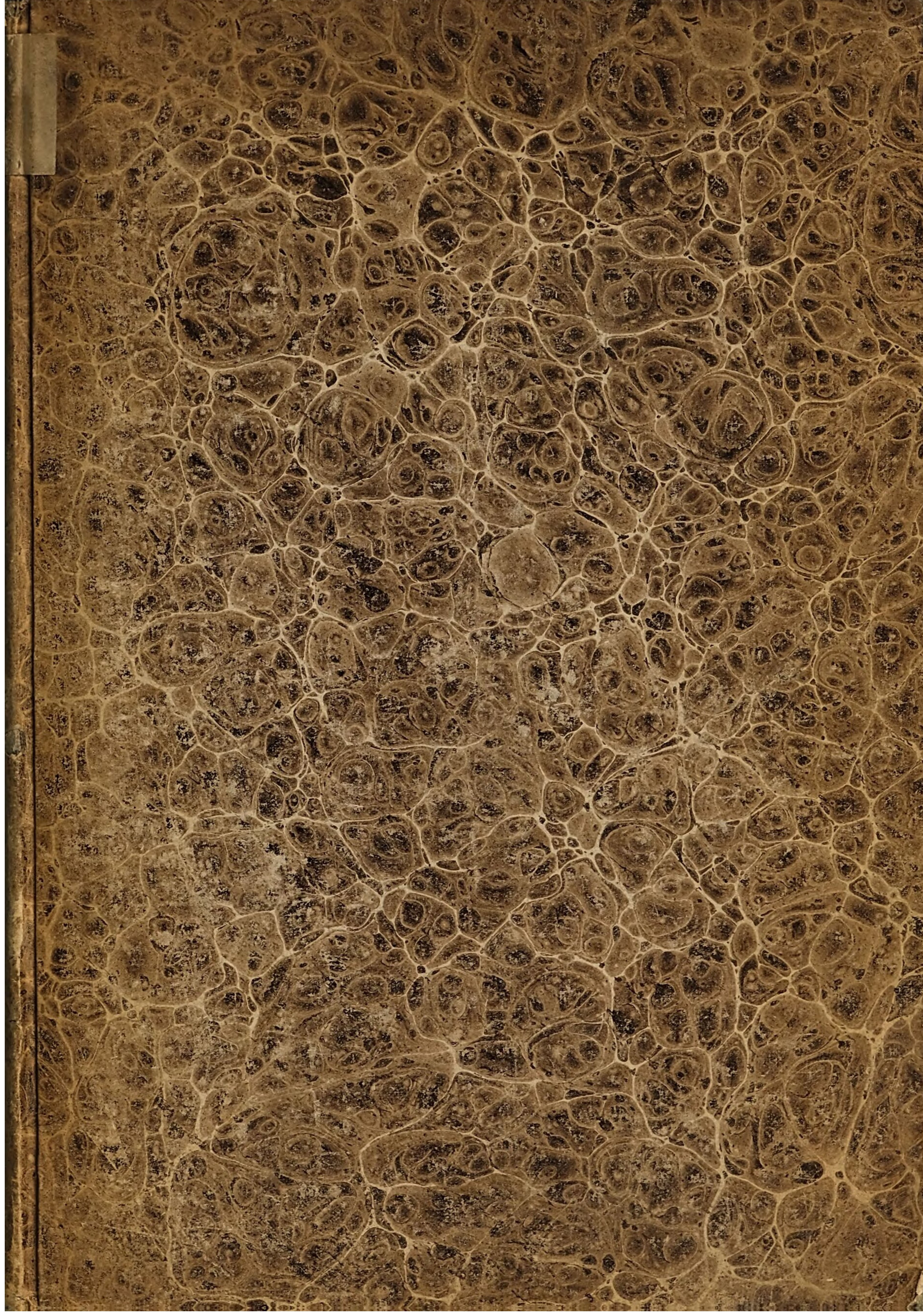




Bg.

610 a

SPINOZA.

SEIN LEBENS-BILD UND SEINE PHILOSOPHIE.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERREICHUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE
AN DER K. UNIVERSITÄT WÜRZBURG

VON

J. B. LEHMANS

AUS NIMWEGEN.



WÜRZBURG.

DRUCK VON FRIEDRICH ERNST THEIN.

1864.

SPINOZA.

SEIN LEBENS-BILD UND SEINE PHILOSOPHIE.

IN AUFZUGAL-DISSERTATION

VON

ERREICHUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDIGKEIT

AN DER K. UNIVERSITÄT WÜRZBURG.

VON

J. B. LEHMANN

AUS ERMÄCHTELN

WÜRZBURG.

DRUCK VON FRIEDRICH ERNST THIER.

1864.

DEN MANEN

MEINES

VÄTERLICHEN GÖNNERS UND FREUNDES

Dr. SAMUEL MÜLLER

ALS

OPFER DER DANKBARKEIT

UND

LIEBENDER VEREHRUNG

GEWIDMET.

DEN MANN

HEINRICH

VÄTERLICHEN GÖNNERS UND FREIENDES

DR. SAMUEL MULLER



OPFER DER

UND

LIEBENDER VEREHRUNG

GRUNDET

INHALT.

	Seite
Erste Abtheilung. Das Lebensbild Spinoza's.	
Vorwort	1
1. Abschnitt. Der äussere Lebensgang.	
Einleitendes. Geburt und Erziehung. Abfall vom	
Judenthum. Weitere Lebensereignisse und Tod. .	3
2. Abschnitt. Einfluss einiger Momente aus dem	
Leben Spinoza's auf das Entstehen seiner Philo-	
sophie.	
Spinoza's Liebe. Der Orientalismus und Occidentalis-	
mus in Spinoza. Spinoza als Sohn seiner Zeit. Spinoza	
und der wissenschaftliche Geist seines Jahrhunderts.	
Die politische Zeitlage	15
3. Abschnitt. Spinoza's Charakter.	
Einleitung. Vorzüge Spinoza's. Vergleichung des	
Spinozischen Tugendideals mit dem Maimonideischen.	
Ein Hauptmangel Spinoza's. Einiges über seinen Bann.	
Spinoza's Verfahren gegen das Judenthum. Spinoza	
gegen Maimonides. Spinoza und Abn Esra. Erwie-	
derung auf einige Angriffe gegen Spinoza. Schluss-	
betrachtung	34
4. Abschnitt. Spinoza's schriftstellerische Thä-	
tigkeit.	
Allgemeine Betrachtung. Die Werke	69

VI

Zweite Abtheilung. Die Philosophie Spinoza's.

Vorwort	83
Ueberblick der bisherigen Literatur über die spino- zische Philosophie	85
1. Abschnitt. Die Lehre der Substanz . . .	95
2. Abschnitt. Die Lehre des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen	103
3. Abschnitt. Spinoza's Verwerfung der Teleo- logie	113
Beilage 1. J. H. Löwe: „Ueber den Gottesbegriff Spinoza's &c.“	120
Beilage 2. Der Spinozische Gottesbegriff und der Jüdische	124
Nachwort	126

ERSTE ABTHEILUNG.

DAS LEBENSBILD SPINOZA'S.

ERSTE ABTHEILUNG.

DAS LEBENS-BILD SPINOZA'S.

VORWORT.

Der Zweck der ersten Abtheilung der vorliegenden Arbeit ist, eine möglichst genaue Einsicht zu bekommen in das Leben und den Charakter Benedicts de Spinoza. Schon vielfach wurde das Bild dieses Mannes entworfen, aber trotz der durchsichtigen Klarheit, die man diesem Leben nachrühmt, schien es uns, dass mehrere Züge und hauptsächlich in seinem Charakter nicht in das gehörige Licht gestellt waren. Während wir es dem geneigten Leser überlassen, zu entscheiden, in wiefern unsere Studien wirklich zu neuen Resultaten geführt, wollen wir über eine, unseres Wissens bis jetzt noch wenig untersuchte Seite seines Characters in dem Vorworte Einiges mittheilen.

Schwer hält es bei Gegenständen, die zu unserem Wesen in einem gewissen Verhältnisse stehen, sich seiner Individualität so zu entäussern, dass der Gesichtspunkt, woraus man die Betrachtung anstellt, nicht von dieser Individualität mitbestimmt

sein sollte. Spinoza selbst kam uns, ungeachtet der gerühmten Resignation, die seine Lehre predigt, als ein schlagender Beweis vor, wie schwer es ihm war, sich seiner Selbstheit zu entäussern, wenn es sich handelte um die Beurtheilung von Personen und Gegenständen, die mit seiner Anschauung und Auffassung in Widerspruch kamen. Bei der Untersuchung dieser Seite des Charakters von Spinoza hat der Umstand, dass wir uns vorzüglich für jüdische Theologie ausbildeten, in mehreren Punkten uns zu Resultaten geführt, die den meisten der übrigen Darsteller wohl ferner gelegen sein dürften.

Im Uebrigen strebten wir bei der Schilderung des Lebens und des Charakters nach Unparteilichkeit; kein Hass hat uns geleitet gegen den Juden, der abtrünnig ward von dem Glauben seiner Väter, aber auch kein Stolz auf einen Namen, welcher der Ruhm unseres Vaterlandes geworden; wo wir Grosses gesehen, haben wir es gerne gelobt, wo der objektive Thatbestand eine andre Ansicht bei uns hervorrief, haben wir auch dieser Worte verliehen, wo wir Angriffe gesehen, die uns unbegründet schienen, haben wir das Grundlose nachzuweisen versucht. Ernst beseelte uns und Liebe zur Wahrheit.

ERSTER ABSCHNITT.

DER ÄUSSERE LEBENSGANG.

Einleitendes. Geburt und Erziehung. Abfall vom Judenthum.
Weitere Lebensereignisse und Tod.

Einleitendes. So wie im Allgemeinen grosse Männer die Aufmerksamkeit der Welt erst dann auf sich zu lenken anfangen, wenn sie bereits einen gewissen Grad der Vollkommenheit erreicht haben, während der hochwichtige Lebensabschnitt des Heranwachsens verborgen bleibt, so auch sind uns von der Geschichte der geistigen Ausbildung Spinoza's nur ziemlich dürftige Nachrichten überliefert. Was er war, das zeigen seine Werke; wie er der Philosoph geworden ist, wird wohl immer vergeblich gefragt werden. Von der Zeit an, als er den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht hatte, kannte er nur einen Wunsch, ruhig sich seinen Forschungen zu widmen. Kein öffentliches Leben hat er gelebt, von einem Eingreifen in das Staatsleben oder in die Schule ist bei ihm keine Rede, und so lässt sich

das Bild seines Lebens in wenigen Zügen entwerfen. Dieses Wenige ist dennoch von Bedeutung. Während wir hier die äussere Geschichte seiner Existenz in allgemeinen Umrissen entwerfen, wird einigen Hauptmomenten später in den folgenden Abschnitten eine mehr eingehende Behandlung gewidmet werden.

Geburt und Erziehung. Baruch (lat. Benedictus) de Spinoza ward geboren zu Amsterdam¹ am 24. November 1632. Er war ein Sohn aus einem edlen² spanisch-jüdischen³ Geschlechte, das, um den Verfolgungen der Inquisition zu entkommen, sich nach den um ihre Toleranz in Glaubenssachen mit Recht berühmten Niederlanden flüchtete. Ueber die Vermögensverhältnisse der Eltern Spinoza's schwanken die Ansichten, und es lässt sich nicht in Abrede

¹ St. René Taillandier: La philosophie spiritualiste etc. Revue des deux mondes 1861 B. XXXV S. 76 nennt Spinoza (mirabile dictu!) „le philosophe de Rotterdam“ und gefällt sich in dieser Redefigur so sehr, dass er sie innerhalb weniger Seiten viermal wiederholt.

² Ed. Böhmmer: Spinozana in der Zeitschrift für Philosophie etc. v. Fichte und Ulrici Bd. XXXVI S. 148 ff. zählt eine ganze Reihe von Gelehrten und Staatsmännern auf, die den Familiennamen Spinoza getragen.

³ Vielfach sieht man Spinoza als portugiesischen Juden bezeichnet; es werden nämlich alle aus der pyrenäischen Halbinsel nach den Niederlanden gekommenen Juden unter dem Gesamtnamen Portugiesen einbegriffen.

stellen, dass in der Lebensgeschichte unseres Philosophen in dieser Beziehung ein gewisser Widerspruch sich zeigt; denn während an der geistigen Erziehung des Knaben keine Kosten gespart wurden, klingt es fremd, wenn wir hören, dass Spinoza im späteren Alter seine Existenz durch Schleifen optischer Gläser und ein Legat, das ein Freund ihm vermachte, fristen musste. Was die Wissenschaften anlangt, mit welchen Spinoza schon frühe bekannt wurde, so war ein Hauptelement in der ersten Zeit gründlicher Unterricht in der jüdischen Religionslehre, wobei auf den dogmatischen Theil, wie solches bei den spanischen Juden überhaupt gebräuchlich war, viel Gewicht gelegt wurde. Da es indessen scheint, dass er das Seminar seiner Gemeinde (an dessen Spitze berühmte Koryphäen standen) nicht, oder wenigstens nicht regelmässig besuchte,⁴ so muss bei der vielumfassenden Kenntniss, die er später in der jüdischen Theologie entwickelte, wohl an Privatunterricht gedacht werden. Ausser der hebräischen, rabbinischen und niederländischen Sprache lernte er spanisch;⁵ ob Spinoza auch das Griechische studirt

⁴ Cf. van Vloten: Baruch d'Espinoza zyn Leven en Schriften etc. Amsterdam, Fred. Muller 1862 S. 36.

⁵ Das Erlernen der spanischen Sprache blieb ein schöner Zug der Pietät der spanisch-jüdischen Exulanten, die dieses Andenken an die schönen in Spanien verlebten Tage bis vor Kurzem lebendig bewahrten.

hat, lässt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten.⁶ Die griechischen Philosophen scheint er indessen nicht aus den Quellen kennen gelernt zu haben. Schwerlich hätte er sonst mit der bekannten Wegwerfung, die selbst von seinen Anhängern gerügt wird, über Plato und Aristoteles sprechen können.⁷ Auf der andern Seite muss man den Scharfsinn bewundern, mit dem Spinoza in seiner Polemik gegen dieselben die schwächeren Seiten

⁶ Keinesfalls aber können wir mit dem Grafen Foucher de Careil (Mémoire sur la réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz S. CIV) aus dem Schreibfehler automa, statt automatum, den Spinoza in der editio princeps sich einmal soll haben zu Schulden kommen lassen, unserm Philosophen die Kenntniss der griechischen Sprache absprechen. Und wenn F. de Careil weiter ausruft: „Toujours est il, qu'il a écrit *automa* c'est qui est absurde,“ so ist dies offenbar eine unkritische Kritik. Denn in derselben Ausgabe S. 370 findet sich der griechisch-grammatikalisch richtige Plural *automata*, ebenso im cap. 20 des tractatus theologico-politicus in allen uns bekannten Ausgaben.

⁷ Z. B. in den Cogitat. metaphys. und hauptsächlich in Epist. LX. „Non multum apud me Autoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet. Miratus fuisssem, si Epicurum, Democritum, Lucretium, vel aliquem ex Atomistis atomorumque defensoribus protulisses: non enim mirandum est eos, qui Qualitates occultas, Species intentionales. [?] Formas substantiales, ac mille alias nugas commenti sunt, Spectra, et Lemures excogitasse, et vetulis credidisse etc.

ihrer Philosophie getroffen hat.⁸ Mit der lateinischen Sprache ward er schon früh vertraut; sie wurde seine Lieblingssprache; nicht nur seine Werke wurden in derselben geschrieben, auch seine Correspondenzen und Notizen über Privatangelegenheiten fasste er darin ab. Man muss gestehen, dass er (man nehme das 17. Jahrhundert und die Gegenstände, die er behandelte) das Lateinische mit Meisterschaft beherrschte. Mathematik, Astronomie, Naturwissenschaften, Philosophie im ausgedehnten Sinne des Wortes, all Dieses machte er sich autodidactisch zu eigen. Keine Universität besuchte der Vater der modernen Philosophie, kein hervorragendes Genie gab ihm einen lebendigen Impuls, die Blüthezeit des Lebens verbrachte er abwechselnd unter schweren Folianten, dürrer Metaphysik und dem Staube der Glasschleiferwerkstätte. Ein edler Stolz, ein Drang nach moralischer Unabhängigkeit und vielleicht die altrabbinische Ueberlieferung, die geistigen Fähigkeiten nicht für materielle Existenz zu verwerthen, haben ihn, wie es scheint, zur Fristung seines Daseins eine solche Handarbeit wählen lassen.

⁸ Selbst die neuesten, unbefangenen Darsteller stimmen in dem Resultate ihrer Kritik, was die Hauptsache anlangt, den Resultaten der Spinozischen Urtheile vollkommen bei. So z. B. wo Spinoza auf den Widerspruch aufmerksam macht, den Aristoteles in seiner Bekämpfung der platonischen Ideenlehre sich hat zu Schulden kommen lassen. vid. Ad B. de Spinoza &c. supplement. S. 68.

Abfall vom Judenthum. Wie und wann die ersten irreligiösen Keime in den Geist Spinoza's gestreut wurden, lässt sich schwer ermitteln. Hat etwa der kartesianische Satz: *Omnia praejudicia deponere*,⁹ d. h. dass, um Selbstdenker zu werden, es nöthig sei, mit der Vergangenheit vollständig zu brechen, hat dieser erste Satz, den Spinoza dem grossen Meister nachsprach, und den er vor allem in seiner eignen ersten Schrift¹⁰ weiter ausbildete, in dem gläubigen Herzen unseres Philosophen jene erschütternde Wirkung hervorgebracht? War es der Umgang mit dem gelehrten geistreichen Atheisten Dr. van den Ende der den ersten Impuls dazu gab, mit dem altherkömmlich Ueberlieferten sich zu entzweien?¹¹ denn was Spinoza selbst in dem tractatus theol. pol. c. 9 uns mittheilt, dass ein wiederholtes Studium der Offenbarungsbücher seinen Glauben an den göttlichen Ursprung derselben schwankend machten, so müssen wir gestehen, dass dem Sinne Spinoza's schon damals jeder Funke von Glauben gemangelt haben muss, sonst hätte er für seine theologischen Skrupel, was die meisten Fragen betrifft, Beruhigung finden können bei den Commentatoren und Exege-

⁹ Princ. phil. cartes. ed. Gfroerer tom. III S. 1.

¹⁰ De emendatione intellectus.

¹¹ Dass nicht ein Liebesverhältniss zu der Tochter van den Ende's den Anstoss gegeben haben kann, werden wir später zeigen.

ten, mit denen er so vertraut war. Wir sprechen hier blos von dem ersten Anstosse, den der jugendliche Geist empfangen. Die Einwirkungen der Weltereignisse, die wir bei unserm Philosophen trotz seiner Abgeschlossenheit vom gesellschaftlichen Leben constatiren dürfen, die Einflüsse, die Spinoza von der Strömung der Zeit empfing und wie er von den Gedanken seines Jahrhunderts getragen wurde, davon handeln wir weiter unten ausführlicher. So viel steht fest, dass der Riss, der seinen Geist von der Tradition trennte, nicht lange auf sich warten liess; denn schon im Alter von 24 Jahren, August 1656, ward er von den Rabbinen seiner Gemeinde, da man sah, wie sich sein Geist und seine Gesinnung in Wort und That mehr und mehr von dem Judenthum entfernten, aus dem Gemeindeleben ausgeschlossen (vergl. III. Abschn. Einiges über seinen Bann).

Weitere Lebensereignisse und Tod. Damals war Spinoza nicht mehr zu Amsterdam,¹² er wohnte

¹² Die Abwesenheit Spinoza's zur Zeit des Bannes erwähnt schon Colerus in seinem *Leben Spinoza's* Gfrörer III. S. XXXII. Somit zerfliesst das poetische Kapital, das Berthold Auerbach: Spinoza ein Denkerleben, (B. II S. 189 ff.) diesem Lebensereigniss abgewonnen hat, in Nichts, so wie sich mehrere seiner übrigen Phantasien später als illusorisch erweisen werden.

Sowie im Alterthume sich das mythenbildende Element der Volksliebliche bemächtigte und die Helden des Schwerts oder der Rede von Göttern abstammen liess und mit

seit einiger Zeit, mehrere Stunden von der Hauptstadt entfernt, in einem Dorfe Ouwerkerk. Mehrmals wechselte er seinen Wohnort (Rheinsburg bis 1664, Voorburg bis 1669), bis er endlich nach der Residenz Haag übersiedelte. Schon die Namen dieser kleinen Städtchen sind bezeichnend für den natürlichen Hang unsers Philosophen, ein einsiedlerisches Leben zu führen und getrennt von der Gesellschaft den Geist von den Störungen des öffentlichen Lebens frei zu halten und das Dasein nur mit metaphysischen Betrachtungen auszufüllen. Noch war kein bedeutendes Werk von ihm erschienen,¹³ und schon sehen wir ihn früh in einem Kreise gelehrter Freunde hochgeehrt. Diese Freunde waren meistens Aerzte und Naturforscher (Ludwig Meier, Schaller, v. Tschirnhaus); später sehen wir die bekanntesten Namen der gelehrten Welt, wie Leibnitz, Christ. Huygens, Boyle¹⁴ mündlich oder schriftlich seine Bekanntschaft suchen. Kaum war der

sonstigen Sagen und Mythen ausschmückte, so ist es, mutatis mutandis, in den neueren Jahrhunderten das Romanenwesen, womit man grosse Männer verherrlichen zu können glaubt. So verfuhr man mit Lessing, A. v. Humboldt u. A., so mit Spinoza. Dass man aber damit den wahren Charakter Spinoza's völlig entstellt hat, davon wird sich jeder Unbefangene leicht überzeugen.

¹³ Ueber d. Zeit der Entstehung seiner Werke s. V. Abschn.

¹⁴ Robert Boyle, der grosse Nachfolger des Baco von Verulam 1626—1691.

tractatus theologico-politicus erschienen, als ihm der Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz durch Fabricius vergeblich den Heidelberger Lehrstuhl der Philosophie antragen liess.¹⁵ Uebrigens ist uns bekannt, dass er einigen wenigen Schülern Unterricht ertheilte. Der eine, Simon de Vries, brachte dem Lehrer ein Opfer des Dankes, da er früh sterbend dem Spinoza einen Jahresgehalt vermachte; der zweite, Albert Burgh, suchte die Seele des Meisters in späteren Jahren, ebenfalls, wie er sagte,

¹⁵ Während die Apologeten Spinoza's, von denen wir später sprechen, dem Verzicht Spinoza's auf die Heidelberger Professur nur idealistische Motive glaubten zu Grunde legen zu müssen, so scheinen uns vielmehr auch realistische Beweggründe, nämlich Körperschwäche und das Bewusstsein, dass die Stellung eines ungetauften Juden an einer deutschen Universität (und zumal in jener Zeit) nicht sehr angenehm sein konnte, ihn dazu veranlasst zu haben. Denn persönlich und seinem philosophischen Princip gemäss kannte Spinoza keinen höheren Wunsch, als seine Philosophie von dem Bewusstsein seiner Zeitgenossen getragen zu sehen, wozu ein solches Amt ihm die passendste Gelegenheit geboten hätte. Spinoza selbst legt in seinem Antwortschreiben an Fabricius ep. 54 das Hauptgewicht seiner Verweigerung darein, dass er im Ungewissen sei, wie weit sich die Freiheit des Philosophirens in Heidelberg ausdehne, da Fabricius im Namen des Kurfürsten ihm zwar eine „libertas philosophandi amplissima“ versprach, aber hinsusetzte: „qua te ad publice stabilitam religionem conturbandam non abusurum credit.“ (Vid. Ep. 53.)

aus Pietät, in den Schooss der katholischen Kirche zu führen.

Vom Jahre 1669 wohnte Spinoza in Haag in befreundetem Umgange mit de Witt, dessen tragisches Ende (er wurde 1672 vom rasenden Pöbel zerrissen) unserm Philosophen Thränen gekostet hat.¹⁶ Uebrigens führte er ein äusserlich wenig bewegtes Dasein, er soll häufig Monate lang das Zimmer nicht verlassen haben. Nur wenige Jahre waren ihm vergönnt; am 21. Februar 1677 machte die Schwindsucht, woran er lange gelitten, und die ununterbrochene geistige Anstrengung, seinem Leben ein Ende. Ein stattlicher Zug begleitete seine Leiche zur letzten Ruhe.¹⁷

¹⁶ Die Ansicht indessen J. C. Horn's (Spinoza's Staatslehre etc. Dessau 1851. S. 94), dass die schöne Stelle im 20. cap. des tract. theol. pol., wo Spinoza sich mit (bei ihm so seltener) Begeisterung gegen das Verurtheilen von Männern wegen Meinungsverschiedenheiten ausspricht, sich auf de Witt's oder van den Ende's Tod beziehen soll, ist eine historisch unrichtige Conjectur; denn der tract. theol. pol. war 1670 schon im Drucke erschienen, während die beiden Genannten erst 1672 ihr trauriges Ende fanden. Mit Recht bezieht Auerbach (Spinoza's sämtliche Werke I S. LXIV) die fragliche Stelle auf den Tod Oldenbarneveld's.

¹⁷ Cf. van Vloten a. a. O. S. 207. Woher die vielfach ausgebeutete Fabel rühre, dass man Spinoza „wie einen todten Hund“ begraben habe, ist uns nicht bekannt. Sie gehört wohl zu derselben Classe, wie die sonstigen

Unter die Curiositäten, die von seinem Leben erzählt und am besten verbürgt sind, gehören die Erholungen, die er sich erlaubte, wenn er vom metaphysischen Nachdenken ermattet war. Sie bestanden im Rauchen einer Pfeife Tabak, im Malen von Portraits, worin er es zu einiger Fertigkeit gebracht haben soll, in Unterredungen mit seinen Hausleuten über alltägliche Angelegenheiten, endlich im Füttern von Spinnen, an deren Kämpfen er sich dann ergötzte. Dieses Letzte, der einzige phantastische Zug in dem Prosaleben unseres Weltweisen, wird von Vielen als Beispiel geltend gemacht, dass mit der Natur der klarsten Denker immer etwas Ueberschwängliches verbunden sei.¹⁸ Richtiger dagegen scheint uns die Ansicht Derjenigen, die den Spinoza diese Liebhaberei pflegen lassen, weil man an die Kämpfe dieser Insekten leicht ernste Betrachtungen anknüpfen könne. Wir glauben richtig zu sehen, wenn wir Hemsterhuis¹⁹

Dichtungen, die über Spinoza's Leben und Tod im Munde des Volkes geläufig waren; so z. B. die Erzählungen, dass er aus Furcht, von Ludwig XIV. in die Bastille gebracht zu werden, seinem Leben ein Ende gemacht, dass er sich den Besuch der Geistlichen an seinem Krankenbette verboten, dass er das Glaubensbekenntniss der Mennoniten angenommen habe. Cf. Bayle s. v. Spinoza.

¹⁸ Wie d'Israeli in den *Curiosities of literature* citirt aus den Wiener Jahrbüchern B. 72 S. 89.

¹⁹ H. Hemsterhuis vermischte philosophische Schriften B. II. S. 90 ff. Leipzig 1782. Es ist (jetzt wohl weni-

im Anfange seiner *Aristée*, wo er den Spinozisten Aristäus aus einem Kampfe von Kreuzspinnen die Beweise für das Nichtdasein einer Vorsehung liefern lässt, auf diese Liebhaberei Spinoza's anspielen lassen. Einen ähnlichen Gedankengang knüpft Berth. Auerbach²⁰ an diese Curiosität an.

ger) bekannt, welchen Einfluss dieser berühmte Philosoph (geb. 1720) Sohn eines berühmteren philologischen Vaters (geb. 1685) auf die Wiederauflebung des Spinozismus gerade durch seinen Kampf gegen denselben in Deutschland ausgeübt hat; und es hat der Briefwechsel, den er mit Jakobi geführt, und die Lektüre seiner Werke bei Lessing, auch in dieser Beziehung eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt; auch Herder, Garve und Rehberg haben den anregenden Einfluss dieses niederländischen Philosophen gern und überall achtungsvoll anerkannt. Hemsterhuis allein schon könnte ein Beweis sein gegen die häufig ventilirte Beschuldigung, dass in dem Vaterlande Spinoza's seine Schriften so wenig beachtet würden. Auch Boerhave (1668 — 1738) hat, wie schon Göthe zu bezeugen wusste (sämmtl. W. Stuttgart 1855 B. XXII S. 276) sich eingehend mit dieser Philosophie beschäftigt; soll er doch, spinozistischer Gesinnungen verdächtigt, von der Theologie zur Medizin haben übergehen müssen. Wir sprechen hier blos von solchen Holländern, deren Namen auch ausser den Niederlanden einen Klang haben; wer die Bewegungen kennen will, die Spinoza's Lehre in den Niederlanden selbst hervorgerufen hat, kann seine Wissbegierde befriedigen bei van der Linde. Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, S. 134 — 170.

²⁰ A. a. O. S. 140 — 153 bes. S. 149.

ZWEITER ABSCHNITT.

EINFLUSS EINIGER MOMENTE AUS DEM LEBEN SPINOZA'S AUF DAS ENTSTEHEN SEINER PHILOSOPHIE.

Spinoza's Liebe. Der Orientalismus und Occidentalismus in Spinoza. Spinoza ein Sohn seiner Zeit. Spinoza und der wissenschaftliche Geist seines Jahrhunderts. Die politische Zeitlage.

Spinoza's Liebe. Es sei gestattet, aus dem so einfachen Leben unsres Philosophen hier einem Ereignisse, das wir bis jetzt mit Stillschweigen übergangen, eine ausführlichere Betrachtung zu widmen, nicht als ob wir auf diese Erzählung viel Gewicht legten, sondern weil dieselbe von vielen Biographen so gern hervorgehoben zu werden pflegt, und, wie wir sehen werden, eine solche Bedeutung erlangt hat, dass eine eingehendere Besprechung nicht gut umgangen werden kann. Wir meinen die Liebe Spinoza's zu Clara Maria van den Ende. Berth. Auerbach hat sich nicht damit begnügt, aus Anlass dieses Liebesverhältnisses in

dem mehrerwähnten Romane (worin er²¹ von der Pietät spricht, die ihn veranlasst habe, es mit den historischen Thatsachen genau zu nehmen, von dem aber David Friedrich Strauss²² und Kuno Fischer²³ mit Recht urtheilen, „dass sie an dem Spinoza des gemüthlichen Belletristen den Kopf des Philosophen vermissen“), Spinoza zu einem förmlichen Romanhelden auszubilden²⁴; sondern auch in dem wissenschaftlich geschriebenen Leben, das er seiner Uebersetzung der Werke Spinoza's vorausgeschickt hat, heisst es S. XXXIV: „Es ist gewiss mehr als blosser poetische Hypothese, wenn man annimmt, dass dieses Verhältniss Spinoza im Tiefinnersten aufgeregt und geweckt habe. Als Jude in jugendlicher Liebe zu einer Christin hingezogen, musste er an den Scheidewänden rütteln, die theologische Satzungen und herkömmliche Sitte von beiden Seiten aufgestellt etc.“ Ein wo möglich noch grösseres Gewicht scheint M. Philippson²⁵ dieser Episode beizulegen: „Es bleibt immer sehr wahrscheinlich, dass die Idee,

²¹ In der Einleitung zur 3. Auflage.

²² Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik. 1838, S. 471.

²³ Geschichte d. neueren Philosophie S. 249.

²⁴ Man lese z. B. die rührende Scene in dem Kapitel: Küssen und Sterben.

²⁵ Leben B. v. Spinoza, 1779. S. 13, citirt aus van der Linde a. a. O. S. XII.

der Jude will eine Christin heirathen, eine besondere Wirkung auf Spinoza machte. Vermuthlich fing er also bei dieser Gelegenheit zuerst an, über Judenthum, Christenthum etc. nachzudenken“; und überhaupt ist uns fast keine Lebensbeschreibung Spinoza's vorgekommen, worin auf diese Herzensangelegenheit nicht ein grösseres oder geringeres Gewicht gelegt worden; Gründe genug, um hier ausführlicher die Beweise zusammenzutragen, die sowohl historisch, als psychologisch diesen romantischen Zug als eine Fiktion erscheinen lassen. Was das Historische anlangt, so haben Nachforschungen²⁶ in den neueren Zeiten nachgewiesen, dass Klara Maria van den Ende 1644 geboren ist und 1670 mit Kerckkringk sich vermählte. Da nun Spinoza schon vor der Excommunication Amsterdam verlassen hatte, also etwa 1654 oder 1655, so kann von einer Liebe zu der damals 11—12jährigen Klara nicht die Rede sein, und noch viel weniger davon, dass der damals 24jährige Spinoza von diesem Mädchen Unterricht im Lateinischen genommen habe. Ferner waren die theologischpolitischen Abhandlungen, auf deren Entstehung nach Auerbach und Philippson die Liebe von so grossem Einfluss gewesen sein soll, zwar erst 1670 im Druck erschienen, aber schon eine Reihe von

²⁶ Vgl. *Algemeene kunst-en letterbode* 1853. S. 172 und *Ad B. de Spinoza opera Supplementum* S. 289 squ.

Jahren früher in den Grundzügen fertig; denn schon 1663 bittet Oldenburg in dem 7. Briefe,²⁷ Spinoza möchte seine Werke, sowohl philosophischen als theologischen Inhalts, herausgeben. 1665 (vid. ep. X.) ist Oldenburg schon ungehalten, dass Spinoza mit der Herausgabe seiner theologischen Schriften so lange zaudere. In dem 17. Briefe desselben Jahres spricht derselbe dem Spinoza seinen Dank aus für das Erhaltene. Erwägen wir noch, dass die Erbitterung, womit, wie wir weiter sehen werden, Spinoza an verschiedenen Stellen sich über die Weisen seines Volkes ausspricht, als ein innerer Grund dafür angenommen werden kann, dass die Entstehung der erwähnten Abhandlung von der Zeit der Excommunication 1656 nicht allzufern liegt, so kann dieses Liebesverhältniss, wenn ein solches überhaupt existirt hat, unmöglich als ein derartiges Entwicklungsmoment im Anfange seines Denkerlebens angenommen werden. Indessen lässt sich auch aus seinen Werken nachweisen, dass

²⁷ „Omnino consulerem tibi, ut quae pro ingenii tui sagacitate docte tum in philosophicis tum theologicis concinasti doctis non inideas, sed in publicum prodire sinas, (mit der humanen Bemerkung) quidquid theologastri ogganire poterint. Liberrima est res publica vestra, liberrime in ea philosophandum“. Auf diesen Umstand, die Freiheit der Rede und des Schreibens, die in den Niederlanden schon damals gestattet war, nimmt auch Spinoza im Anfange des tract. theol. pol. Bezug.

Spinoza für solche Empfindungen wenig zugänglich gewesen sein muss, und dass kein Umgang mit geistreichen und gebildeten Frauen anregend auf ihn gewirkt habe. Denn, wenn wir die wenigen Stellen, wo Spinoza in seinen Werken über Frauen und Liebe sich ausspricht, zusammenfassen, dann will es uns fast scheinen, dass Spinoza's Wesen mehr einen Zug von Weiberverachtung offenbarte, und dass nur wenige Denker die ideale Neigung zu einem Weibe so verkannten, wie Spinoza. Hören wir die Worte unseres Philosophen selbst,²⁸ „Weiber, Sklaven und Kinder sind von der Herrschaft auszuschliessen, der Grund liegt in der Schwäche der Frauen; überall regieren die Männer und die Frauen gehorchen; wenn die Frauen den Männern an Seelenstärke und Geist gleich wären, so würde es gewiss unter so vielen und so verschiedenen Nationen einige geben, wo beide Geschlechter auf gleiche Weise regieren, da dies aber nirgends der Fall ist,²⁹ so muss man be-

²⁸ §§ 3 und 4 des letzten Abschnittes im tract. polit.

²⁹ Dieser heidnische Zug der Weiberverachtung im Charakter Spinoza's ist uns fast unerklärlich bei einem Juden, denn (und das wird doch wohl jeder eingestehen) das war immer eine ausgezeichnete Eigenschaft des jüdischen Volkes, dass es schon im Alterthum, im Gegensatz zu allen morgen- und abendländischen Völkern, den Frauen eine Stellung in der Gesellschaft angewiesen, die das christliche Zeitalter dem Weibe erst allmählig und nach Jahr-

haupten, dass die Frauen von Natur mit den Männern keine gleichen Rechte haben;.... bedenken wir ferner, wie die Männer die Frauen nur aus Sinnlichkeit lieben und deren Geist und Verstand nur nach dem Grade der Schönheit schätzen etc. etc.“

Vergegenwärtigen wir uns noch die Definitionen, worin Spinoza die heiligsten Regungen des Herzens auf mathematische Formeln zurückführte,³⁰ dann fürwahr fällt es schwer, ihn jemals in seinem Leben von solchen zärtlichen Empfindungen beherrschen zu lassen. Wir thun wohl kein Unrecht, wenn wir uns den Prometheus der Neuzeit, der die lebendige Gottheit aus dem Himmel verjagen wollte, nicht im Anfange seiner Laufbahn an das steinerne Herz eines koketten Mädchens angeschmiedet denken.

Der Orientalismus und Occidentalismus in Spinoza.
Sehr geistreich hat in neuester Zeit ein Forscher

hunderte langem Kampfe vergönnt hat. Man werfe den Blick nur auf folgende historische Daten: Dreimal ward Israel von Frauen dem Untergange entrissen (Deborah, Esther, Judith); sieben Prophetinnen hat das weibliche Geschlecht dem Volke geliefert; auch Königinnen führten das Scepter, sowie es überhaupt falsch ist, für die Stellung der Frau bei den Hebräern die orientalische Sitte oder das Griechen- und Römerthum als Massstab zu nehmen.

³⁰ Auch hier verkannte Spinoza jene höhere ideale Liebe, wovon die Offenbarungsbücher sprechen, wenn sie die Liebe Gottes zum Menschen versinnbilden durch das Liebesverhältniss des Mannes zum Weibe.

auf einen andern Lebensumstand die Entstehung des Spinozismus zurückzuführen versucht, aber, wie es uns scheint, darauf zu viel Gewicht gelegt.

Herr Prof. van Vloten leitet³¹ das Leben und die Philosophie Spinoza's mit dem Gedanken ein, dass die glänzende Vermählung der semitischen und indogermanischen Rassenverschiedenheiten als ein Erklärungsgrund für den Charakter des Lebens und der Philosophie Spinoza's gelten könne. Fassen wir die darauf bezügliche Rede des Herrn v. Vloten, deren wörtliche Uebersetzung schon durch den poetischen Schwung, worin sie gehalten ist, erschwert wird, in wenigen Zügen zusammen. Gestützt auf die Zeugnisse Lassens und Renans wird dem Semiten eine leidenschaftlich aufgeregte Phantasie beigelegt, dem Indogermanen ein nüchterner kühler Verstand (Reflexionsvermögen). Daher divergiren die Kosmologien. Bei dem Semiten umfasst das phantastische Gemüth das lebendige All in seinem Zusammenhange ohne ruhige Betrachtung der einzelnen Theile, der Indogermane dagegen widmet seine Verstandeskräfte der Betrachtung der endlichen Dinge und verliert dadurch das allbelebende, allbeseelende Einheitsprincip aus dem Auge. In Spinoza nun, „diesem Sohne des glühenden Ostens im lauen Westen gezeugt“, gestalten sich jene heterogene Elemente, von denen jedes für sich

³¹ A. a. O. S. 1—5.

allein auf die philosophische Weltconstruction einen so nachtheiligen Einfluss auszuüben pflegt, zur innigsten Harmonie. Diese Eigenthümlichkeit in der Persönlichkeit Spinoza's sei nicht blos eine Erklärung für die Grundlage und den Charakter seiner Philosophie und seines Lebens, sondern Herr v. Vloten sieht in der Ignorirung dieses Umstandes, oder vielmehr in der Schwierigkeit für Viele, sich in eine solche Geistesverfassung hineinzuleben, die Ursache, warum Spinoza und seine Philosophie von vielen so einseitig, so oberflächlich &c. dargestellt und beurtheilt wurde.

Was uns betrifft, so glauben wir diesem geistreichen Gedankengang weder in seinen Prämissen (d. h. in Bezug auf den Occidentalismus und Orientalismus und ihren Einfluss auf die Bildung der Weltbetrachtung), noch in seinen Consequenzen (d. h. in Bezug auf die Vereinigung derselben, wodurch Spinoza die ewigen Fragen, das Problem der Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen genügend gelöst haben soll) beipflichten zu können. Was die letzteren anlangt, so kann der Beweis dafür erst bei der Darstellung des Systems selbst geführt werden; was die Prämissen betrifft, so müssen wir hier Folgendes bemerken:

Vorerst haben wir vergeblich den detaillirten Nachweis gesucht, wie denn die charakteristischen Rassenverschiedenheiten in den Geistern der Individuen der verschiedenen Völkerstämme solche di-

vergirende, einseitige Weltbetrachtungen einzuprägen im Stande sind.³² Wir wenigstens können uns nicht überzeugen, dass die charakteristischen Ver-

³² Die Gewährsmänner selbst, Renan (*Histoire des langues sémitiques*, ed. III. I. S. 499) und Lassen (*indische Alterthumskunde*, I. S. 414) stimmen schon hierin nicht überein. Dieser nimmt „eine vom Schicksale verliehene höhere Begabung“ des Indogermanen an, während Jener die Verschiedenheiten, die sich in diesen grossen Völkerstämmen offenbaren sollten, nicht einer Urverschiedenheit, sondern den Einflüssen später eingetretener divergirender Verhältnisse von Klima, Boden, Nahrung und Beschäftigung zuschreibt.

Beide haben, unseres Dafürhaltens, dem Einflusse der staatlichen Verhältnisse zu wenig Rechnung getragen.

Wenn wir auch weiter im Texte die Gelegenheit ergreifen, jene aprioristische Schematisirungen und die Ansicht, es wäre z. B. der jüdische Gottesbegriff Nichts als ein naturnothwendiges Ergebniss der semitischen Rassen-eigenthümlichkeit, nach Kräften zu widerlegen, so wollen wir damit noch nicht behaupten, es seien bei den verschiedenen Völkerstämmen nicht auch verschiedene Charaktere ausgeprägt. Nur so viel wollen wir darthun, dass dem Vermögen nach bei jedem Volke die Anlage zu Allem vorhanden ist. Und, wenn in den Annalen der Hebräer die verschiedenen Künste nicht eine so hohe Stufe erreichten, wie bei den Griechen, so lag der Grund davon nicht etwa in einer geringeren Befähigung, sondern zum Theil in dem politischen Verlaufe der Geschichte dieses Volkes, zum Theil in dessen religiösen Verhältnissen.

Man wird uns, hoffen wir, die ausführlichere Besprechung dieser Fragen an dieser Stelle entschuldigen. Denn das Problem, ob ein, oder mehrere ursprüngliche Menschenpaare anzu-

schiedenheiten der Nationalitäten so bedeutend sein sollen, dass sich daraus mit Nothwendigkeit verschiedene Kosmologien hervorbilden müssen.

Auch bei Lassen, dem Gewährsmann des Herrn v. Vloten, haben wir vergeblich für diese Auffassung nach Belehrung gesucht. Dieser statuirt zwar bei dem Semiten einen niedrigeren Grad der Geistesbegabung auf Grund eines vorherrschenden Egoismus, wodurch er nicht im Stande sei, bei der Betrachtung der Dinge die eigene Persönlichkeit abzustreifen. Beweise für diesen beschränkten Egoismus der Semiten sollen die Hebräer liefern, deren Religion selbstsüchtig und ausschliessend ist, deren Gott den andern Göttern keinen Theil an der Wahrheit zuerkennt, deren Poesie, lyrisch wie sie ist, nur das Subjective, eigene Wonne und eigenen Schmerz besingt. Wenn Lassen die Geschichte zum Zeugen anruft, so gestatte man uns, dieselbe zu fragen: ist der hebräische Gott, der ausdrücklich sagte „mir gehört die Erde“, ist das Offenbarungs-

nehmen seien, das unsere Zeit so bewegt, hat nicht blos ein dogmatisches, sondern auch in vielfachen Beziehungen ein wissenschaftliches und selbst ein in das praktische Leben tief eingreifendes Interesse; wie denn z. B. von einer einheitlichen Anthropologie und Psychologie der gesamten Menschheit nicht die Rede sein könnte, wenn die Wissenschaft mit zwingender Gewalt eine ursprüngliche Mehrheit annähme; desshalb konnten wir, da uns die Gelegenheit geboten wird, dieses Problem zu besprechen, dem Drange einer ausführlicheren Auseinandersetzung nicht widerstehen.

volk, das alle Völker der Erde aufforderte, im Tempel zu Jerusalem die Gebete zu verrichten, partikularistischer, als der indische Brahma, der seinen Bekennern untersagte, den Inhalt seiner Offenbarung den niederen Schichten der indischen Gesellschaft mitzutheilen? selbstsüchtiger, als das kastengeistige Brahmanenthum, das in dem Kampf mit dem kosmopolitischen Buddhismus das Princip der Exklusivität zum blutigen Sieg erhob? Ist der Charakter der hebräischen Poesie, die sich in Prophetien und Psalmen gestaltete, damit bezeichnet, dass wir sie als selbstsüchtige Lyrik schildern? Wir wenigstens kennen keinen unpassenderen Namen für die Poesien der heiligen Bücher, deren Dichter nicht selbstsüchtig ihren eignen Schmerz und ihre eigne Wonne, sondern die Schmerz- und Wonnegefühle der gesamten Menschheit aussprachen und verstanden.³³ Auch wenn Lassen den charakteristischen Unterschied zwischen Indogermanen und Semiten dadurch bestätigen will, dass er den Letzteren die Fähigkeit, ein Drama zu schaf-

³³ Schon Ewald (die poetischen Bücher des alten Bundes) spricht diesen Unterschied zwischen Poesie und Prophetie aus (S. 2): „Der Prophet unterscheidet sich dadurch von dem Dichter, dass er den Gedanken, den er hat, nicht für sich ausspricht, sondern für Andere, um nach Aussen zu wirken Der Dichter hat solchen Zweck ausser sich selbst nicht im Auge, er bleibt für sich und will bloß sich selbst genügen; seine Dichtung ist ein Spiel seiner eigenen Lust &c. &c.“

fen, abspricht, so können wir ihm auch darin nicht beipflichten. Denn wenn wir die verschiedenen Völker betrachten, dann sehen wir, dass keinem Volke das Talent zur Dramabildung schlechthin abgesprochen werden kann, vielmehr sich bei allen, wenn auch in verschiedenen Gattungen und Stufen, bewährte. Das hohe Lied und das Buch Job haben eine Handlung, einen Personenwechsel, eine leitende Idee; und im Buche Job ist auch ein Held des Drama's;³⁴ und wenn auch in mancher Beziehung die künstlerische Vollendung mit den Produkten der Hellenen einen Vergleich nicht aushalten kann, so wird Lassen dies doch wohl auch von dem Drama der Indier nicht behaupten wollen.

Auch der Grund, worauf Renan die Ansicht Lassen's in Beziehung auf den Urunterschied zwischen diesen grossen Nationalitäten bestätigen will, und welcher ihm durch den Monotheismus der Semiten bestimmt ist, indem er sagt: „La race sémitique y arriva (au monotheisme) sans aucun effort“, dass also der Semite gleichsam durch seine Raceneigenthümlichkeit zu seinem höheren Gottesbegriffe determinirt sein soll, auch dieser Grund

³⁴ Vgl. Ewald a. a. O. S. 38 ff. und, in Beziehung auf die Handlung im hohen Liede, die geistreiche, wenn auch von uns nicht in jeder Beziehung acceptirte Schrift: De triumpf der liefde &c. bezongen in het lied der liederen &c., von dem Amsterdammer Professor S. Hoekstra, Utrecht 1856.

ist nicht stichhaltig. Der unvertilgbare Hang und Drang nach heidnischer Naturvergötterung, der sich, trotz der warnenden Stimmen der Seher und Propheten, wie ein rother Faden durch die Annalen des israelitischen Volkes hindurchzieht, zwingt uns, den Monotheismus der Hebräer als etwas Anderes, denn als eine einfache naturnothwendige Folge der semitischen Individualität zu statuieren. Mit einem Worte, wir vermögen nicht in den verschiedenen Volksstämmen der Semiten und Indogermanen jene ursprünglichen charakteristischen Verschiedenheiten zu entdecken und noch weniger, dass dieser Unterschied heterogene Weltbetrachtungen habe hervorrufen können. Auch die Geschichte der Philosophie dürfte zeigen, dass bei dem indogermanischen Volke der Hellenen allein alle möglichen Weltbetrachtungen zum Vorschein kamen, sowohl solcher Philosophen, die ihre Verstandeskräfte ausschliesslich dem Endlichen widmeten, wie die Philosophen des Werdens, als anderer, die einseitig das allumfassende, Alles durchdringende Lebensprincip im Weltall betrachteten, wie die Jonier und die den Spinozisten so verwandten eleatischen Philosophen. Endlich mangelt es bei den Griechen auch nicht an solchen, die diese beiden heterogenen Weltbetrachtungen mit einander zu versöhnen trachteten.

Soll indessen mit dieser Untersuchung der Grundgedanke des Herrn Professor v. Vloten, dass in Spinoza Orientalismus und Occidentalis-

mus sich eigenthümlich vereinigen, widerlegt sein? Im Gegentheil, wir möchten den Grundgedanken durchaus nicht beanstanden. Auch wir denken uns den Geist Spinoza's von zwei Faktoren getragen, die mit dem Morgen- und Abendländerthum in gewisser Beziehung stehen; nur denken wir uns diesen Einfluss anders, sowie wir denn überhaupt mit Orientalismus und Occidentalismus andere Vorstellungen verbinden.

Spinoza als Sohn seiner Zeit. Die Untersuchungen, womit wir uns bis jetzt in diesem Abschnitte beschäftigten, waren, wie verschieden deren Inhalt auch ist, bei den respectiven Verfassern von einem und demselben Grundgedanken angeregt, nämlich den genetischen Grund zu erkennen, woraus der Spinozismus hervorging. Der Eine suchte dessen Genesis mit einem besonderen Lebensumstande in Verbindung zu bringen: der Andere glaubte, eine persönliche Eigenthümlichkeit habe die Entstehung des Spinozismus beeinflusst. Abgesehen nun von den historischen und psychologischen Schwierigkeiten, die uns verhinderten, den genannten Hypothesen beizutreten, betrachten wir den Spinozismus auch als einen Träger allzu gewaltiger und weltbedeutender Ideen, als dass ein vereinzelter Lebensumstand die Genesis der Geistesprodukte Spinoza's erklären könnte, die sowohl in der Philosophie Bahn brechend gewirkt haben, als auch die Grundlage der modernen Kritik der Offenbarungs-

bücher bilden, oder uns die Entstehung eines philosophischen Systems begreiflich machen könnte, worin divinatorisch angedeutet ist, was 200 Jahre später die Naturwissenschaft fester gegründet, und worin Staatslehren entwickelt werden, deren Principien fast niemals mehr als in unseren bewegten Zeiten herrschen. Um die Genesis eines Spinoza zu begreifen, müssen wir ihn als Sohn seiner Zeit auffassen, müssen wir das geistige Leben des Jahrhunderts kennen lernen, wie es sich in Wissenschaft, Staat und Kirche offenbarte und daran die äusseren Veranlassungen zu der Entstehung der Philosophie Spinoza's anknüpfen.

Spinoza und der wissenschaftliche Geist des Jahrhunderts. Tausend Jahre waren vergangen, seitdem die alexandrinische Schule die Leistungen des Alterthums auf dem Gebiete der Mathematik abgeschlossen hatte, bis Purbach und Regiomontanus dieser Wissenschaft einen neuen Impuls gaben. Weniger als die andern Wissenschaften von der katholischen Kirche in ihren Fortschritten gehemmt, weil sie für ungefährlich gehalten wurde, nahm die Mathematik im 16. und 17. Jahrhundert einen Schwung, welchen kennen zu lernen, es hinreichend ist, an die Namen von Kepler (1571—1630), Galilei (1564—1642), Bako de Verulam (1561—1626), Tycho de Brahe (1546—1601), des Cartes (1596—1650), der Holländern Huygens (1629 bis 1675), de Witt (gest. 1672), Schooten (gest.

1659) &c. zu erinnern. Die Mathematik prägte dem 17. Jahrhundert den wissenschaftlichen Charakter auf. Stolz auf das Bewusstsein, mit ihren Grundsätzen die kosmischen Gesetze erkannt und, um mit Hemsterhuis zu sprechen, „den Handgriffen der Gottheit nachgespürt zu haben“, glaubte man, es gebe Nichts im Himmel und auf der Erde, was nicht aus mathematischen Formeln erklärt werden könne. Den Reflex der damals exclusiv-mathematischen Strömung des Geistes werden wir in den Werken Spinoza's wiederfinden. Was in der Mathesis keinen Raum findet, was nicht nach mathematischer Methode erklärt werden kann, sehen wir als Phantasiebilder in das Gespensterreich verwiesen; analog mit einer Erscheinung in unseren Zeiten, in welchen der Aufschwung der Naturwissenschaften bei Vielen die Veranlassung ward, alles Hohe und Heilige und Ideale zu verwerfen, insofern Dies in der wissenschaftlichen Methode der Empirie keinen Raum findet.

Der Umschwung der Astronomie ferner, wer berechnet die verhängnissvollen Empfindungen, welche die Gesetze der Planetenbewegungen bei den Menschen hervorriefen? Hatte bis dahin die Erde fest und unbeweglich gestanden, drehten sich bis dahin Sonne und Mond um die Erde, um ihr Licht und Wärme zu geben, dachte sich der Mensch die Erde als Mittelpunkt des Sonnensystems und den ganzen Kosmos nur für seine Bedürfnisse erschaffen, so lässt sich fürwahr kaum mehr ahnen,

welch' tieferschütternden Einfluss auf das menschliche Gemüth die galileische Bestätigung des kopernikanischen Systems, dass die Erde sich um die Sonne drehe, hervorgerufen hat.

Wie wird die Entdeckung, dass die Erde ein Stern unter den Sternen, und mit Allem, was auf ihr wohnt und lebt, nur ein verschwindendes Moment im unermesslichen Kosmos ist, wie wird eine solche Entdeckung sich in einer philosophischen Weltanschauung gestalten müssen? Wir gehen nicht zu weit, wenn wir das Wiederauftauchen der Gedanken einer endlosen Zeit und eines endlosen Raumes und der damit in Verbindung stehenden pantheistischen Weltbetrachtungen nicht ohne inneren Zusammenhang mit dem Bekanntwerden der kopernikanischen Lehren uns vorstellen; wenn wir ferner einen Reflex dieses modernen Geistesbewusstseins, wodurch so Vieles, was innig und heilig gehalten wurde, in Frage gestellt ward, auch in den reformatorischen Leistungen Spinoza's auf dem Gebiete der Theologie abgespiegelt glauben; wenn wir endlich, um aus seiner Philosophie ein mehr concretes Beispiel zu nehmen, die Lehre Spinoza's, dass der Mensch nichts sei, als ein Ding unter Dingen, als ein verschwindendes Moment einer endlosen Reihe von Erscheinungen, in Zusammenhang glauben mit den veränderten Ueberzeugungen, welche die gebildete Welt von dem Verhältnisse der Erde zum Sonnensystem gewonnen hatte.

Die politische Zeitlage. Aber auch mit den staatlichen Verhältnissen seines Jahrhunderts steht Spinoza in einem zu natürlichen Zusammenhange, als dass wir umhin könnten, auf das Hauptsächliche aufmerksam zu machen.

Der Wille des Volkes hatte in England seinem König das Todesurtheil gesprochen, „terret vulgus nisi metuat“³⁵ ruft Spinoza aus, und Ludwig XIV. antwortet „metuat“, das Volk zittere vor meiner Gewalt; Mein Ich, Mein Streben, Meine Vermehrung, Mein Trieb, Meine Neigung: das ist der Staat. Der Cultus des Despotismus durchdrang die gebildete Welt, und wir werden sehen, wie das berühmte dritte Buch der Ethik den Despotismus und seine Mutter, die Revolution, zum philosophischen System erheben wird; und die bekannte Substanzlehre, an der Spitze der spinozischen Philosophie uns entgegentretend, die spinozische vernunft- und willenslose Substanz, was ist sie im Grund genommen anders, als ein blinder Process eines gedankenlosen Chaos? Es ist mehr als ein zufälliges Spiel der Phantasie, wenn wir in dem Spinozismus das Jahrhundert Ludwigs XIV., das ihn geboren werden sah, sich abspiegeln lassen, und eine tief innere Verwandtschaft annehmen zwischen demselben und der französischen Revolution, während welcher der Spinozismus sich der edelsten Gemüther bemächtigte, wenn wir die selbstsüchtige Gewalt der Napo-

³⁵ Eth. IV. prop. 54 scholium.

leoniden und die Herrschaft der Bajonnette unserer Tage mit Spinozischen Ideen in tief innerer Verwandtschaft glauben.

Will man endlich Spinoza von der kirchlichen Seite in Beziehung zu seinen Zeiten kennen lernen, dann müssen wir die Blutgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts dem Geiste vorführen, die spanische Inquisition muss in Betracht kommen, dieses Ungeheuer aus den Gährungen der Kirche geboren, das später die eigene Mutter zu verschlingen drohte, die Bartholomäusnacht, die verhängnissvollen Zeiten Schottlands, das spanische Regiment, die englische Revolution, die deutschen Bürgerkriege, in denen unter dem Vorwande der Religion die niedrigsten Interessen mit den schrecklichsten Gräueln sich geltend machten. Nehmen wir die Zerwürfnisse von Spinoza's Vaterland hinzu, dann sehen wir eine lange Martyrologie; in den damaligen Zeiten wankten die Grundlagen der Staaten und der Religionen.

Kein Haar fällt umsonst zur Erde, kein Funke ohne zu zünden, noch viel weniger ein Tropfen Herzensblut eines Menschen, ohne dass ein Rache-schrei nachhallt. Auch Spinoza war ein Sohn von Eltern, die dem Absolutismus und dem Inquisitions-princip zum Opfer gefallen waren, und Spinoza ist der Vater geworden der Offenbarungskritik, ist der Bekämpfer geworden des kirchlichen Dogmas und hat dadurch die Kirche in ihren Grundlagen zu erschüttern gedroht.

DRITTER ABSCHNITT.

SPINOZA'S CHARAKTER.

Einleitung. Vorzüge Spinoza's. Vergleichung des Spinozischen Tugendideals mit dem Maimonideischen. Ein Hauptmangel Spinoza's. Einiges über seinen Bann. Spinoza's Verfahren gegen das Judenthum. Spinoza gegen Maimonides. Spinoza und Abn Esra. Erwiderung auf einige Angriffe gegen Spinoza. Schlussbetrachtung.

Einleitung. Mit etwas zögernder Hand unternehmen wir die Aufgabe einen Beitrag zu liefern zu der Charakteristik eines Mannes, dessen die edelsten Gemüther seit lange gewöhnt sind mit einer Begeisterung zu gedenken, die von einem förmlichen Heroenkultus nicht weit entfernt ist. Wir begegnen solchen Apotheosen nicht bloss bei Denen, die sich offen zu spinozistischen Theorien bekennen, oder die sich die Vertheidigung seiner Lehre als Aufgabe stellten, sondern auch Männer, die jede verwandtschaftliche Geistesrichtung mit Spinoza perhorresciren, sehen wir auffordern das Andenken Spinoza's zu seg-

nen. So hat Jakobi³⁶ ihn heilig gesprochen, „ein sanfter Schimmer strahlt durch sein Leben“ ruft Herder,³⁷ Schleiermacher³⁸ fordert auf, den

³⁶ Jakobi, IV, 2te Abtheilung S. 245. „Sei Du mir gesegnet grosser, ja heiliger Benediktus (Baruch)! Wie Du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten Dich verirren mochtest, seine Liebe war in Deiner Seele und seine Liebe war Dein Leben.“

³⁷ Herder: Gott &c. S. 19. 2. Ausgabe, Gotha 1800: „Denn es herrscht ein sanftmüthiger, stiller Geist in dieses Mannes Leben“ u. s. w. S. 22: „ein sanfter Schimmer strahlt durch sein Leben.“ Vgl. auch v. Dalberg, Schreiben an Herder in Herder's, vor Kurzem edirter, Reise nach Italien S. 30.

³⁸ Sämmtl. Werke 1. Abth. zur Theologie B. I S. 190. „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist; das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe. In heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr lebenswürdiger Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes“ u. s. w. Und weiter unten: „Wenn die Philosophen werden religiös sein, und Gott suchen, wie Spinoza und die Künstler fromm sein wie Novalis, dann wird die grosse Auferstehung gefeiert werden in beiden Welten.“ Indessen verwahrte sich Schleiermacher nicht weniger als Jakobi gegen die Zumuthung für einen Anhänger des spinozistischen Systems gehalten zu werden. Am ausdrücklichsten a. a. O. S. 267 — 268: „Wie könnte ich auch erwarten, was mir geschah, dass ich nämlich, weil ich dem Spinoza die Frömmigkeit zugeschrieben, nun selbst für einen Spinozisten gehalten wurde, ohnerachtet

Manen Spinoza's eine Locke zu opfern, Novalis nennt ihn einen gotttrunkenen Menschen;³⁹ und doch haben diese edlen Gemüther die Lehren Spinoza's verworfen, wie Jakobi und Schleiermacher ausdrücklich betonen. Es ist überflüssig noch der zahllosen Reihe von Apologeten zu gedenken, wie Conrad v. Orelli, Berthold Auerbach, van Vloten, denen die Philosophie Spinoza's im Lichte einer idealen Vollkommenheit erschien und die das „*οἷος ὁ βίος τοιῆτος ὁ λόγος*“ veränderten in „*οἷος ὁ λόγος τοιῆτος ὁ βίος*“. So sagt Gfrörer „*tria maxime in nostro admirabilia invenio, primum miram morum ac vitae cum doctrina, quam professus est, consonantiam*“;⁴⁰ so spricht Orelli von der „Achtung und Bewunderung, die die Uebereinstimmung

ich sein System auf keine Weise verfochten hatte, und was nur irgend in meinem Buche philosophisch ist, sich offenbar gar nicht reimen lässt mit dem Eigenthümlichen seiner Ansicht.“ [Vgl. indessen Dr. Strauss, Charakteristiken und Kritiken, S. 167 ff., wo der Satz durchgeführt wird: „Alle Hauptsätze des ersten Theiles der Schleiermacherschen Glaubenslehre werden dann erst recht verständlich, wenn man sie in die Formeln Spinoza's zurück übersetzt, aus welchen sie ursprünglich geflossen sind.“]

³⁹ Novalis Schriften, herausgeb. von L. Tiek und Friedr. Schlegel, 3. Ausg. S. 265. „Spinoza ist ein gotttrunkener Mensch. Der Spinozismus ist eine Uebersättigung mit Gottheit.“ Vgl. daselbst S. 120.

⁴⁰ Gfrörer in seiner praefatio Bd. III, VI.

des Lebens und der Lehre dieses wahren Weisen einflösst“,⁴¹ „ein vollkommener Philosoph“ sagt Kuno Fischer, „ein Mensch, der als ein grosses Muster vor uns steht“,⁴² „ruhig hat er in seiner klaren und religiösen Gemüthsverfassung die Flüche seiner Feinde hingenommen“. ⁴³ Diese Feinde sind „die Rabbis von Amsterdam, deren knechtische Seelen ihn mit Priesterhass umlauerten“. ⁴⁴

Was uns betrifft, so müssen wir gestehen, dass es uns unmöglich ist, dieser Vergötterung beizupflichten, wozu nicht etwa nur unser jüdisches Wesen beiträgt, welches nicht duldet, einen Menschen zu vergöttern, sondern weil wir auch Gelegenheit hatten, einige Eigenthümlichkeiten an dem Charakter Spinoza's zu entdecken, die uns die Apologeten und besonders die erstgenannten etwas unbegreiflich machen.

An den Früchten erkennt man den Baum, aus den Werken den Menschen, und so wird man es uns nicht verargen, wenn wir schon hier (wie wir

⁴¹ Orelli, Spinoza's Lehre und Leben. Aarau 1843, S. VIII.

⁴² A. a. O. S. 229.

⁴³ A. a. O. S. 243.

⁴⁴ Worte Carl Thomas', Spinoza als Metaphysiker S. 10 und öfter. So sagt auch Kuno Fischer a. a. O.: „Die Synagoge verfluchte Spinoza, den sie mit ihrem Gelde und ihren Dolchen verfehlt hatte.“

uns dies bereits in der bisherigen Betrachtung haben erlauben müssen) bei der Charakterisirung Spinoza's überall seine Werke zu Grunde legen. Möge man es uns endlich nicht als beschränkten Partikularismus anrechnen, wenn wir bei unserer Beurtheilung das jüdische Wesen als Maassstab nehmen, da Spinoza doch in dem jüdischen Geiste seine Wurzel hat; wenngleich auch mit diesem jüdischen Charakter, wie wir schon bei seiner Weiberverachtung sahen, heidnische Züge vermischt sind.

Vorzüge Spinoza's. Unter den Stellen aus den Werken Spinoza's, die wohl am meisten geeignet sind, Achtung und Ehrfurcht für sein Leben und Wirken einzuflössen, rechnen wir die am Anfange der Abhandlung de emendatione intellectus, wo Spinoza den Zweck des menschlichen Lebens und das Ideal menschlicher Vollkommenheit schildert. Hier theilt er uns den Kampf mit, den er gegen die Gelüste der flüchtigen Genüsse zu führen hatte, er erzählt uns, wie Habsucht, Ehrgeiz und Wollust erst allmählig ihre Herrschaft über ihn verloren, und wie er erst allmählig zu der Erkenntniss kam, dass die Befriedigung solcher sinnlicher Bedürfnisse nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel sei, ja dass selbst alle seelischen und geistigen Kräfte nur einem Zwecke dienen dürfen, die höchste menschliche Vollkommenheit zu erreichen, die da besteht in der Erkenntniss der ewigen Ordnung der Natur, in

der Erkenntniss der Einheit, die der Geist mit der ganzen Natur hat. Alle körperlichen und geistigen Kräfte, die Sittenlehre, die Erziehung des Kindes, die Medicin, mit einem Worte all unser Leben und Streben soll nur darauf gerichtet sein. Nun wissen wir, dass die Erkenntniss der Naturordnung unserm Philosophen identisch ist mit der Erkenntniss Gottes. Fügen wir noch hinzu, dass Spinoza diesem Lebensprogramme niemals untreu geworden, dass er sich eine Bedürfnisslosigkeit⁴⁵ angewöhnt hatte, die nur durch eine ausserordentliche Abhärtung zu erreichen ist, halten wir dabei im Auge, dass unermüdliches Forschen, ununterbrochene geistige Anstrengung den schwachen Körper frühzeitig aufgerieben, dann wird kein Unbefangener einem Mann, der für seine Gesinnungen so gelebt und gestorben, den Zoll aufrichtiger Hochachtung versagen können. Und dennoch ist Spinoza für uns nicht das Ideal eines Menschen und nicht das Ideal eines Philosophen, und dennoch liegen auf seinem Charakter Mängel und Fehler, wodurch er für uns wenigstens aufhören muss, ein Gegenstand der Verherrlichung, der Vergötterung zu sein.

Vergleichung des Spinozischen Tugendideals mit dem Maimonidei'schen. Um nun aber diese Unter-

⁴⁵ Cf. die bekannte Schilderung der nüchternen Lebensweise Spinoza's bei Colerus vita Spin.

suchung einzuleiten, die uns überzeugen soll, wie weit Spinoza von dem Gipfel menschlicher Vollkommenheit entfernt war und wie er einige Schwächen hatte, die seinen Charakter in gewissen Beziehungen nicht über das Niveau des Mittelmässigen erheben, so verfahren wir am passendsten, wenn wir uns das Streben nach menschlicher Vollkommenheit vergegenwärtigen, wie dies von Maimonides wiederholt entworfen ist. Wir haben um so mehr Veranlassung dazu, das maimonideische Ideal als Maassstab zu nehmen, weil wir davon überzeugt sind, dass jene hohe sittliche Kraft jenes opferfähige Ertragen von Entbehrungen und die edle Sittenreinheit, die wir bei Spinoza bewundern, die aber eine grosse Reihe jüdischer Denker in nicht geringerem Maasse besassen als er, einen Theil ihres Grundes in dem veredelnden Impuls, den die Lectüre der Maimonideischen Werke auf empfängliche Gemüther auszuüben pflegte, hatten, theils aber noch, weil wir bei dieser maimonideischen Schilderung eine auffallende Familienähnlichkeit mit der Spinozischen zu entdecken glauben. Die einzelnen Züge sind verschieden, an diese wird eine Vergleichung sich anknüpfen lassen, woraus hervorgehen wird, auf wessen Seite der Vortheil ist. Maimonides schildert Moreh Nevochim p. III. c. 54 den vollkommenen Menschen folgendermassen: er deducirt die betreffenden Gedanken aus dem Propheten Jeremia IX. 22, 23: „So spricht der Ewige; nicht rühme sich der Weise seiner Weis-

heit, nicht der Starke seiner Stärke, nicht der Reiche seines Reichthums, sondern damit rühme sich, der sich rühmen will, einzusehen und zu erkennen, dass ich der Ewige bin“ etc.

Die Vollkommenheit, auf welche das Streben des Menschen gerichtet sein soll, besteht, so schliesst Maimonides, nicht im Besitze irdischer Güter, nicht in Ausbildung der geistigen Kräfte, ja selbst das sittliche Leben und die Erfüllung der Pflichten ist nur Vorbereitung zu der wahren menschlichen Vollkommenheit, die erst dann eintritt, wenn der Mensch sich die geistigen Tugenden, die Erkenntniss der metaphysischen Wahrheiten erwirbt. „Sie besteht in der höchst möglichen Erkenntniss Gottes, in der Erkenntniss der Beschaffenheit des göttlichen Wesens, in der Erkenntniss der Beschaffenheit der göttlichen Vorsehung, vermöge deren er seine Geschöpfe ins Dasein rief“. ⁴⁶ Das ist der höchste Zweck und dasjenige, was den Menschen wahrhaft vollkommen macht.

Noch deutlicher wo möglich entwickelt Maimonides den Gedanken, dass all unser Thun und Lassen, all unser Wissen nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erreichung des einzigen höchsten Gutes, der Erkenntniss Gottes sei in seinen Schemona

⁴⁶ Diese Stelle ist citirt nach der trefflichen Uebersetzung von Scheyer. Frankf. 1838. S. 452.

Perakim⁴⁷ von den Neuern nicht mit Unrecht die Ethik des Maimonides genannt.

Eine kurze Vergleichung dieser beiden Lebensprogramme (und Keiner wird wohl behaupten, dass auch Maimonides dem seinigen jemals untreu wurde) wird uns vorläufig schon überzeugen können, inwiefern wir Spinoza die Krone des Ideals vindiciren dürfen.⁴⁸

Betrachten wir nämlich die Motive, die beide Philosophen zu der Erfüllung ihrer Lebensaufgabe veranlassten, dann sehen wir, wie bei Spinoza die Achse sich dreht um das Princip des „*sum esse conservaui*.“ Weil ein übermässiger Genuss das Dasein stören kann, weil eine Wissenschaft für sich allein als Selbstzweck das Dasein nicht befördert, desshalb soll Alles nur Mittel zu der mehrerwähnten Vollkommenheit sein, die allein im Stande ist, das Dasein zu erhalten und zu vermehren. Nicht, weil damit ein hoher edler Lebenszweck erreicht werden soll, nicht weil ein sittliches Ideal soll angestrebt werden, im Gegentheil in demselben Augenblicke, als uns Spinoza dieses sein

⁴⁷ Vid. Die Ethik des Maimonides oder Schemona Perakim aus dem Arabischen &c. von S. Falkenheim. Königsberg 1832, Seite 45 ff.

⁴⁸ Ueber das Verfahren Spinoza's diesem erhabenen Weltweisen gegenüber, dem er so viel Anregendes verdankte, wird weiter unten gesprochen werden.

Lebensideal entwarf, sprach er zuerst den Gedanken aus, den er später so gern und so wiederholt ausgesprochen hat, dass gut und vollkommen nichts seien als leere Phantasmen. Wir unterlassen es hier aus natürlich erklärlichen Gründen, dem Leser das erhabene Bild vorzuführen, das Maimonides an jenen Stellen von den hohen ethischen Triebfedern entwirft, und wie der Mensch nur durch ein solches Leben das ethische Ideal zu erreichen im Stande ist. Der Unterschied zwischen beider Lebensideale ist, dass bei Maimonides der Mittelpunkt des Forschens, Erkennens und Handelns der lebendige Gott ist, der liebt und Gerechtigkeit übt, bei Spinoza ein willen- und vernunftloses Princip, Naturordnung genannt. Möge man nun auch das summum bonum und die perfectio, welche Spinoza, trotz seines Aufhebens des Unterschieds zwischen gut und böse, anzustreben als Aufgabe stellte, möge man diese Lehre den lebenswürdigen Inkonsequenzen unseres Philosophen beizählen, aber deshalb ihn vergöttern ist uns unmöglich. Oder ist die Weltbetrachtung, welcher Spinoza sein Leben widmete, etwas Anderes als die Anbetung eines blinden und taubstummen, gedanken- und willenlosen Absoluten.⁴⁹

⁴⁹ Franz v. Baader in seinem Verhältnisse zu Hegel und Schelling. Leipzig 1850, pag. XXI u. XXII. Wenn der hochgeehrte Herr Verfasser bei der Entwicklung dieses pantheistischen Gottesbegriffes den Spinozismus nicht aus-

Ein Hauptmangel Spinoza's. Was nun aber jene oben erwähnten exaltirten Lobeserhebungen so räthselhaft erscheinen lässt, ist der Umstand, dass dem Manne, welchem dieselben gewidmet sind, Etwas mangelte, was der Deutsche sonst gewöhnt ist, als eine erste Bedingung an einem Manne von vollkommenem Charakter zu stellen, und ohne welche von wahrer Seelengrösse auch nicht die Rede sein kann. Wo kein Gemüth in das Leben des Geistes eingreift, da fehlt jene harmonische Wechselwirkung, die den vollkommenen Menschen charakterisirt; und derjenige, welcher sich ein Gerüste von Axiomen und Corollarien errichten muss, um einen Gott zu erkennen, derjenige, welcher den freien Willen aufhebt und Nichts als eine starre eiserne Nothwendigkeit kennt, der das Leben der menschlichen Seele und die Regungen des menschlichen Herzens durch Definitionen und mathematische Formeln erschöpfend erklärt zu haben glaubt,⁵⁰ dem Demuth und Reue als Affekte gelten, der hat auch wohl keine Ahnung von jener innern Herzensbeschaffenheit, die wir mit dem Namen Gemüth zu bezeichnen pflegen. Man hat häufig die Theorien Spinoza's mit leblosen Schemen

drücklich erwähnt, so werden wir weiter unten genug Gelegenheit finden, zu beweisen, dass diese im Text citirte Stelle ihre volle Anwendung auf Spinoza's Gottesbegriff hat.

⁵⁰ Wir erinnern hier an das Seite 20 Erzählte.

verglichen, die von keinem beseelenden Hauch durchweht sind. Dieses hat seinen letzten Grund in diesem Mangel.

Möge dann der Geist Spinoza's sich durch Licht auszeichnen, es fehlt das Gemüth, die Innigkeit und Wärme. Darum allein schon gilt uns Spinoza nicht für das Ideal eines gotttrunkenen Denkers. So weit das begriffliche Erkennen Gottes von dem religiösen entfernt ist, so weit Spinoza von jenem Ideale.⁵¹ Derjenige, in dessen Geist

⁵¹ Nichts desto weniger finden wir auch bei Spinoza von Zeit zu Zeit, wenn auch äusserst selten, Regungen dieser seelischen Tiefe, die aus der wunderbaren Macht des Gemüths hervorgehen. Am meisten ist dieses tiefere Element bei Spinoza noch ausgebildet in seinem früheren Werke, *De deo et homine*, worin überhaupt der *vera fides*, dem Glaubensprincip mehr Rechnung getragen wird; und besonders das 5. cap. de amore ist charakteristisch für den tiefen Einfluss, den Spinoza dem Princip der Liebe auf die geistige Erkenntniss überhaupt zugeschrieben hat. Wohl fühlen wir hier und da noch ein leises Nachzittern tiefer Wehmuth, wenn er z. B. an einer Stelle, nachdem er die Geheimnisse des menschlichen Seelenlebens entwickelt und das Gemüth und den Charakter uns als einfache Natureigenschaften gezeigt hatte, spricht: „So wurde es uns deutlich, dass wir von äusseren Ursachen auf vielfache Weise hin- und herbewegt werden und wie die Wellen des Meeres von entgegengesetzten Winden heftig getrieben, so wogen wir hin und her unkundig des Ausgangs und unkundig unseres Verhängnisses.“ *Schol. prop. 40 lib. III Eth.* Aber vereinzelt stehen solche Seelenregungen bei Spinoza da.

ausschliesslich das Eine vorwaltet, der hat das Gleichgewicht der geistigen Kräfte beeinträchtigt, die von der Natur uns verliehen sind. Wer ein Philosoph und Theolog sein will und dem gemüthlichen, religiösen Bedürfniss eines Menschen keine Rechnung zu tragen weiss, er kann sich auszeichnen durch Scharfsinn und Reichthum von Gedanken, es mangelt ihm jene innere Tiefe, jenes sich in sich selbst Versenken, womit das wahrhaft Religiöse sich bei dem wahrhaft Frommen erzeugt.

Einiges über seinen Bann. Aus der bisherigen Untersuchung sehen wir, dass es sogar ein Verkennen des spinozischen Charakters sei, wenn man sich sein Bild in dem Nimbus der Heiligkeit und der höchsten Vollkommenheit vorstellt. Jetzt wollen wir den zweiten Satz begründen, dass in dem Charakter Spinoza's neben den bewunderungswürdigen Vorzügen einige Elemente sich vorfinden, die man als Mängel und Fehler bezeichnen muss. Knüpfen wir diese Untersuchung an die Betrachtung des Bannfluchs, den die Rabbinen von Amsterdam über Spinoza verhängten. Lassen wir die hämischen Bemerkungen der Neuern und fragen wir: Wie, wenn selbst Athen Vertheidiger findet⁵²

⁵² Vgl. hauptsächlich: Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. II. Werke, Bd. XIV. S. 100—120 und Grote, Geschichte Griechenlands, übers. v. Pisché Cap. 16.

das einen Anaxagoras verbannt hat, weil dessen Principien den Cultus der Staatsgötter mit Gefahr bedrohte, das Sokrates tödtete, weil die Consequenzen seiner Lehren die Grundlagen des Staatslebens zu erschüttern drohten, wenn die katholische Kirche nur dem Naturgesetze der Selbsterhaltung folgte, wenn sie Galileo Galilei (1633) mit Gefängniss strafte und mit Tortur bedrohte und Jordano Bruno (1600)⁵³ den Scheiterhaufen besteigen liess: warum soll dann gegen Rabbinen gerichtet werden, weil sie einen Menschen aus ihrer Mitte verbannten, (denn die Dolchgeschichte können wir für ein Märchen halten, das so viel verbürgt ist, wie eine Masse anderer)⁵⁴ der die Prophetie für ein Gebilde der Imagination, den Glauben an Vorsehung und Offenbarung für eigennützige selbstsüchtige Phantasie erklärte, der die Hand legte an die theuersten Güter, wofür die Eltern und Verwandten dieser Rabbinen und dieses Philosophen wenige Jahre zuvor Leben und Heimath geopfert hatten.⁵⁵

⁵³ Diese Zahlen sind bezeichnend; sie gelten uns als Beleg, dass die Atmosphäre der damaligen Zeit überhaupt von solchen Verfolgungen wegen Glaubensmeinungen schwanger war. Hat doch auch Keppler von der Universität Tübingen Unbilden zu erdulden gehabt. (Vergl. Mohnke zur Geschichte Galiläis in: Theol. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. 1832. S. 827 f.)

⁵⁴ Vgl. Note 17.

⁵⁵ Es ist selbstverständlich, dass wir in unserer Vertheidigung des Verfahrens der Rabbinen uns ganz in die

Spinoza's Verfahren gegen das Judenthum. Wenn wir indessen den Bannfluch der Rabbinen an dieser

Verfassung des Geistes der damaligen Zeiten hineinleben, ohne die theoretische Frage zu berühren, inwiefern eine Religionsgesellschaft an und für sich berechtigt sei, gegen ihre Mitglieder das Anathema auszusprechen; eine Frage, die bekanntlich von Mendelssohn wiederholt und in beredter Sprache verneint wurde.

Um hier am Schlusse noch Einiges über die bei den jüdischen Excommunicationen üblichen Formeln mitzutheilen, so können wir hier nur andeuten, dass die darauf bezüglichen Mittheilungen von Coler (bei Gfrörer S. XXVIII ff.) und Späteren viel Unrichtiges enthalten. Es gibt nur zwei Stufen des Bannes: 1) Nidui-Schamta, und, wenn dieser seine Wirkung verfehlte, 2) Cherem, der grosse Bann. [Die sog. Nesipha, eine Art Hausarrest, ward verhängt, wenn ein Jünger oder Laie die gesetzmässige Würde eines Schriftgelehrten verletzt hatte (cf. Jorch-deah cap. 334, 14), kann aber nicht als eine niedrigere Stufe des Nidui und Cherem gelten].

Die Ceremonieen, die bei einer Excommunication beobachtet wurden, der formelle Inhalt der Bannbulle, sowie auch die Wirkungen, die daraus für den Inculpaten folgten, divergirten nach den verschiedenen Zeiten, Oertlichkeiten und Veranlassungen des Bannes. Die Formel, worin der Bann gegen Spinoza verhängt wurde, gehört zu den rigorosen. Sie ist neuerdings veröffentlicht in dem mehrerwähnten durch van Vloten edirten ad B. d. S. Opera Supplementum S. 290 fg. (spanisch mit einer lateinischen Uebersetzung); dann niederdeutsch übersetzt in B. de Spinoza zyn leven en Schriften &c. von demselben (S. 38 fg.); dann in der hochdeutschen Sprache in der allgemeinen Zeitung des Juden-

Stelle etwas ausführlich besprachen, so geschah dies auch theilweise desshalb, weil wir dadurch Veranlassung haben, eine Seite des spinozischen Charakters kennen zu lernen, die uns wenigstens mit der so gerühmten unendlichen Milde, womit er Allem und Jedem entgegengetreten sein soll, wenig in Uebereinstimmung scheint. Wenn wir die Pietas, die der jüdische Schüler seinem Lehrer gegenüber zu observiren gewöhnt ist, in's Auge fassen, dann scheint es uns nicht der Ausdruck eines sanften stillen Geistes, wenn wir Spinoza über seine Lehrer, denen er doch wenigstens die Erweiterung seines Gedankenkreises schuldete (und wenn er auch bei späterer Entwicklung einen andern Standpunkt einnahm) folgendermassen sprechen hören: „Sane si vel luminis divini scintillam tantum haberent, non tam superbe insanirent, sed prudentius deum colere discerent, et ut jam odio amore contra inter reliquos excellerent, nec tam hostili animo eos, qui cum ipsis non sentiunt, persequerentur &c.“⁵⁶ Da Spinoza ferner sich nicht begnügt, den moralischen Charakter der Weisen seines Volkes anzugreifen, sondern unmittelbar darauf auch ihre Wissenschaftlichkeit und Empfäng-

thums 1862 S. 623, abgedruckt in J. Wiesner, der Bann in seiner geschichtlichen Entwicklung auf dem Boden des Judenthums. Leipzig 1864 S. 32.

⁵⁶ Aus der Einleitung des Tractat. theol. polit.

lichkeit für das Verständniss der Offenbarungsbücher überhaupt beanstandet, „Non satis his fuit, cum Graecis insanire, sed prophetas cum iisdem deliravisse voluerunt: quod sane clare ostendit eos scripturae divinitatem nec per somnium videre.“ so lasset uns einmal untersuchen, wie tief Spinoza die „Scripturae divinitas“ aufgefasst hat, lasset uns einmal die Art und Weise betrachten, wie er gegen das Judenthum, gegen einen Maimonides polemisirte, welche Mittel er angewendete, wenn er seine Behauptungen mit Belegen begründen wollte, dann möge man urtheilen, ob überall in seinem Leben und Wirken so engelreine Motive zu Grunde lagen.

Im Tract. theol. polit. cap. 1 heisst es: „Nec lex Mosi revelata, cui nihil addere, nihil adimere licebat; et quae tamquam jus patriae instituta fuit, unquam praecepit, ut credamus deum esse incorporeum nec etiam eum nullam habere imaginem sive figuram &c.“ Also der jüdische Begriff Gottes, des Schöpfers des Himmels und der Erde schliesst die Vorstellung von Bild und Gestalt nicht aus? Hören wir zunächst das Urtheil des Maimonides, der diesen Punkt an zahllosen Stellen bespricht, ja dessen ganzes unsterbliches Werk Moreh Nevochim zum Ziel hat, alle anthropomorphistischen und anthropopathischen Vorstellungen über das göttliche Wesen als mit den Grundanschauungen des Judenthums in Widerspruch darzustellen, wie

derselbe sich z. B. P. I C. 46 über den fraglichen Gegenstand ausspricht: „Uebrigens haben unsere Weisen bereits eine allgemeine Regel aufgestellt, welche eine Auffassung der in den prophetischen Schriften vorkommenden Ausdrücke körperlicher Eigenschaften nach ihrer äusserlichen Bedeutung unstatthaft macht, und klar beweist, dass es diesen Weisen nie in den Sinn gekommen ist, eine Körperlichkeit Gottes anzunehmen, und dass sie keinen dergleichen Ausdruck für geeignet hielten, irgend einen Menschen irre zu leiten oder einen Zweifel bei ihm aufkommen zu lassen,“ und am Schlusse dieses Capitels: „Will ihnen trotz dem Jemand etwas Schlimmes andichten, sie zu ihrem Nachtheil beurtheilen und Menschen herabziehen, die er nicht gesehen oder gekannt hat, so kann *ihnen*, gesegneten Andenkens, dies nicht zum Nachtheil gereichen.“ Allein da sich Spinoza vielleicht das Zeugniß des Maimonides verbitten würde, weil er ihn auch unter die Klasse derjenigen gerechnet hat, die „Prophetas cum Graecis insanire voluerunt,“ und die also „scripturae divinitatem nec per somnium viderunt,“ so können wir auch abgesehen von Maimonides unsern Philosophen fragen: Wie? der jüdische Gott, der sich als das: Ich werde sein, der ich bin, bestimmt hat, Exod. III, 83, wie könnte dieses Wesen, das also als das Seinwerdende gedacht werden muss, körperlich, also im Raume eingeschränkt gedacht werden, denn was im Raume beschränkt ist, das ist; nur was

als rein geistig erfasst wird, ist das Seinwerdende; der jüdische Gott habe Gestalt und Figur und dennoch war dieser Gott bevor Himmel und Erde erschaffen war! wovon war denn vor der Welter-schaffung diese Gestalt oder Figur beschränkt? Wozu noch mit dem unsterblichen Verfasser der Chobat Halebabot (im 11. Jahrhundert) im Schaâr Hajichud c. X. an die Stimme des Moses erinnern Deuter IV. 15: „Seyd sehr auf Eurer Hut, um eurer Seelen willen, denn ihr habt keinerlei Bild gesehen an dem Tage, da der Ewige zu Euch geredet auf Horeb mitten aus dem Feuer.“ Vergl. auch Jesaias 40, 18 und zahllose andere Stellen. Aber hören wir die Begründung Spinoza's für diese verläumderische Conjectur: „quin enim, so fährt er fort, scriptura clare indicat, deum habere figuram et Mosi, ubi deum loquentem audiebat, eam aspexisse, nec tamen videre contigisse, nisi dei posteriora.“ Also jene Stelle, im Exodus 33. 22, wo Gott dem Moses auf dessen Wunsch die göttliche Herrlichkeit zu schauen, antwortet: „Weraîta et achorai upanai lo jirau“, diesen Satz also übersetzt unser Philosoph, der ein grosser Philosoph und ein vielwissender Theologe war, trotzdem zahllose Stellen im Pentateuch und in den übrigen Büchern (vergl. Maimonides a. a. O. c. 37 ff) eine so sinnliche Auffassung der Worte „achor“ und „panim“ unmöglich machen, mit „dei posteriora“!

Maimonides übersetzt: „Mein Angesicht kann nicht geschaut werden, d. h. meine Person, wie sie

in Wirklichkeit ist, kann nicht begriffen werden, du sollst schauen was hinter mir ist, d. h. du sollst begreifen was sich nach mir richtet, mir ähnlich ist, durch meinen Willen nothwendig erfolgt, mit einem Wort: die Gesamtheit „meiner Geschöpfe;“ nicht unrichtig, glauben wir auch, lässt sich das „*panim und achor*“ angemessen durch *a priori* und *a posteriori* übersetzen, wie dies von Isidor Kämpf⁵⁷ in einer Abhandlung über die spinozische Bibelexegese geschieht.

Spinoza gegen Maimonides. Dass Spinoza selbst den Propheten Moses nicht zu hoch hielt, um auf seinen Charakter Schatten zu werfen, kann unter andern die Stelle beweisen, wo Spinoza die Bestimmung der Aaroniden zum Priesterthum aus Rache und Hassgefühlen erfolgen lässt.⁵⁸ Hierüber schweigen wir. Begründen wir statt dessen unsere schon mehrmals erwähnte Behauptung, dass Spinoza's Verfahren gegen Maimonides für uns wenigstens kein ideales Licht auf seinen Charakter als Schriftsteller werfen kann. Nicht nur, dass er über diesen Sätze bringt, wie: „*Maimonidae sententiam, ut noxiam, inutilem et absurdam explo-*

⁵⁷ B. v. Spinoza's tract. theol. polit. von Isidor Kämpf in der Orient, Jahrg III, Literaturbl. 34, Col. 529—33; Nr. 35 Col. 545—551; Nr. 46 Col. 721—26 und Col. 740—46.

⁵⁸ Tract. theol. pol. cap. 17.

dimus“, sondern wir wollen eine Stelle hervorheben,⁵⁹ wo Spinoza einige Aeusserungen des Maimonides, gelind gesagt, nicht verstehen will, um ihn verspotten zu können. Es heisst bei Spinoza:⁶⁰ „Judaei statuunt veras opiniones veramque vivendi rationem nihil prodesse ad beatitudinem, quamdiu homines eas ex solo lumine naturali amplectuntur et non ut documenta Mosi propheticae revelata: hoc enim Maimonid. c. VIII. Reg. 11. aperte his verbis audet affirmare: omnis, qui ad se suscipit, septem praecepta, et ea diligenter exsequutus fuerit, is ex piis Nationum est et haeres futuri mundi; videlicet, si ipsa susceperit et exsequutus fuerit, propterea, quod deus ea in lege praeceperit et quod nobis per Mosem revelaverit, quod filiis Noae eadem antea praecepta fuerunt, sed si ea a ratione ductus exsequutus fuerit, hic non est incola, nec ex piis, *nec ex* scientibus Nationum.“ Nun aber muss sich Jeder, der dieses oberflächlich liest, von dem innern Widerspruch überzeugen, dass Einer, der von seiner Vernunft geleitet, sittlich lebt, deshalb vernunftlos genannt werden soll, wesshalb

⁵⁹ Wir wählen diese Stelle desshalb, weil ein Uebersetzer des Tract. theol. pol. (J. A. Kalb: Theologisch-politische Abhandlungen von Spinoza, München 1826 S. 121) dieselbe mit der Bemerkung begleitet: „Gewiss ist diese Aeusserung des Maimonides keck und dem gemeinsten Verstande widersprechend.“

⁶⁰ A. a. O. Cap. 5.

denn schon eine uralte Lesart verbreitet ist, nach welcher wir im Lateinischen das *nec ex in sed ex* zu verändern hätten, so dass nicht nur das scheinbar Lächerliche, sondern auch die Insinuationen über das Judenthum, die Spinoza an diese Citate anknüpft, sich von selbst widerlegen.⁶¹ Soll aber die Lesart beibehalten werden, dann hätte Spinoza den Leser bekannt machen müssen mit der Anschauung des Maimonides, wonach mehrere der göttlichen Gesetze, auch der noachidischen nur dann überhaupt einen Sinn haben können, wenn man an die Göttlichkeit derselben und an deren reinigenden Einfluss auf die Seele glaubt, wodurch die Behauptung des Maimonides hier einen sehr vernünftigen Sinn bekommt.

Spinoza und Abn Esra. Bevor wir Spinoza's Verfahren in seiner Polemik gegen das Judenthum abschliessen und jedem objektiven Beurtheiler es überlassen, ob hier wirklich nur Engelreinheit und unbeschreibliche Milde überall durchstrahlen, wollen wir noch von einem andern Verfahren reden, worin wir sehen werden, dass Spinoza es nicht verschmäht hat, irreligiöse Ansichten dadurch beim Volke Eingang finden zu lassen, dass er diese Ansichten unter der Autorität beliebter und berühmter Männer vorträgt. Dadurch, sowie aus dem vor-

⁶¹ Vgl. die Religionsphilosophie des Sohar v. D. H. Joel. Leipzig 1849.

hergehenden wird jetzt noch ein anderes Räthsel gelöst werden können, warum nämlich die Rabbinen sich die theologischen Abhandlungen so wenig zu Gemüthe zu ziehen brauchten, dass sie keine Gegen-schrift ans Licht treten liessen. Im cap. 8 desselben Tractats, wo Spinoza die Behauptung aufstellt, der Pentateuch wäre nicht von Moses geschrieben, führt er Abn Esra, den scharfsinnigen Interpreten des Pentateuch, als seinen Gewährsmann an. Zu diesem Zwecke⁶² wird derselbe uns von Spinoza

⁶² Man wird uns hoffentlich diese Bemerkung nicht als eine zu starke vorwerfen; denn nicht nur gegen Rabbinen und Judenthum, sondern fast Allen gegenüber, denen Spinoza geistige Anregung schuldete, bemerken wir, dass er gerne Steine in die Quellen geworfen hat, aus denen ihm Wasser zugeflossen war. Selbst dem Namen des Cartesius wird nicht überall die gebührende Achtung gezollt; nur höchst selten und dann meistens im Allgemeinen deutet Spinoza darauf hin, dass sich ein, dem seinigen ähnlicher Gedanke bei Andern vorfindet; daher bei seinen Apologeten wohl einmal die schüchterne Bemerkung gefunden wird, dass doch wohl eine gewisse Literatur auf Spinoza eingewirkt haben muss; und doch können wir ruhig uns dem Glauben hingeben, dass trotz des Genialen in seinen Schöpfungen, trotz des Bahnbrechens in Philosophie und Theologie, bei Spinoza eben so wenig, als bei irgend einem Philosophen von einer urplötzlichen Offenbarung die Rede sein kann; es sind vielmehr auch bei ihm Eindrücke aus seiner Jugend und seiner Bildungsperiode, die er später selbstständig entwickelte und verarbeitete. Hauptsächlich müssen dabei die Hauptvertreter der arabisch-

vorgestellt als ein „liberioris ingenii vir et non mediocris eruditionis.“ Den Beweis nun, dass Abn Esra in seiner Auffassung von der Redaktion des Pentateuch die spinozistische Ansicht gehabt habe, liefert uns Spinoza mit folgenden Worten: „Verba itaque Abn Hesrae, quae habentur in suis commentariis supra Deuteronomium haec sunt. Ultra Jordanem etc. modo intelligas mysterium duodecim etiam“: et „scripsit Moses legem“ et „Cenahanita tunc erat in terra“ „in Dei monte“ revelabitur, tum etiam „ecce lectum suum lectum ferreum“ tum

aristotelisch-jüdischen Schule, ausser dem mehrgenannten Maimonides, Saadiah und mehr noch Iben Gabirol in Betracht kommen. Es kann hier nur angedeutet werden, dass Spinoza mit diesen Denkern die Sympathie für die Emanationstheorie gemeinsam hat, so dass man, um diese Erscheinung bei Spinoza zu erklären, nicht zu den Kabbalisten die Zuflucht zu nehmen braucht. Was Maimonides betrifft, sei hier noch zu dem bereits früher Gesagten hinzugefügt, dass die spinozistische Ansicht über den Unterschied der Prophetie des Moses und der der anderen Propheten, die er im Tract. theol. pol. vorträgt, der Hauptsache nach schon von Maimonides in Sanhedrin 11 und an vielen andern Stellen entwickelt wird. Die Psychologie Spinoza's in Bezug auf den Grundgedanken, dass der Grundtrieb des Wesens eines jeden Dinges der Selbsterhaltungstrieb ist, und dass demnach gut sei, was diesen Trieb befördert, kann ihm schon aus Cic. de finibus liber V. bekannt gewesen sein. Der Zusammenhang Spinoza's mit früheren Denkern ist ein Gebiet, dass noch immer nicht genug bearbeitet ist und von uns vielleicht bei einer spätern Gelegenheit behandelt werden soll.

cognosces veritatem. His autem paucis indicat simulque ostendit non fuisse Mosen, qui Pentateuchum scripsit, sed alium quempiam, qui longe post vixit et denique quem Moses scripsit librum, alium fuisse. Ad haec, inquam, ostendendum: notat etc. Notat II. quod totus liber Mosis descriptus fuerit admodum diserte in solo ambitu unius arae (v. Deuter c. 27 et Josua c. 8, 37 ff.) quae ex Rabbinorum relatione duodecim tantum lapidibus constabat: ex quo sequitur, librum Mosis longe minoris fuisse molis, quam Pentateuchon.“ Wäre dem so, dann fürwahr wären die neuesten Bibelkritiker, mit ihrem Hexateuch statt weiland des Pentateuch, mit ihren javistischen und elohistischen Redaktoren der Bibel, kaum Schüler zu nennen des Abn Esra, der das ganze Werk des Moses auf 12 steinernen Tafeln enthalten geglaubt haben soll. Glücklicherweise hat ein gütiges Geschick uns den Commentar des Abn Esra aufbewahrt, so dass wir die betreffenden Stellen aufschlagen können. An die Stelle, worauf Spinoza hier zielt Deuter 17. 3, wo es heisst: Du sollst Dir Steine errichten und darauf alle Worte dieser Thora schreiben“, knüpft Abn Esra die Bemerkung: „Mit Recht bemerkt der Gaon, dass auf diesen Steinen die Gesetze geschrieben waren, sowie dieselben jetzt in einigen Compendien in den Hilchot Gedolot verbreitet sind;“ so dass von Abn Esra diesem biblischen Texte eine äusserst rationale nur nicht im modernen Sinne des Wortes kritische Interpretation beigelegt wird.

Im übrigen dürfte die bekannte Fertigkeit der alten „Sophrim“ selbst eine buchstäbliche Auffassung der fraglichen Stelle zulassen. Ebenso verhält es sich mit den andern Stellen des Abn Esra, welchen Spinoza einen so modern-kritischen Sinn beilegen will; denn im Gegentheil, wo immer nur möglich, bekämpft Abn Esra mit seinem berühmten Scharfsinne jede Ansicht, die etwa den Pentateuch nicht durch Moses aufgeschrieben werden lässt.⁶³ Fürwahr gegen die Wellen einer solchen Kritik steht der Felsen des Judenthums unerschütterlich fest. Indessen ist es uns hier nicht darum zu thun eine Apologie des Judenthums gegen Spinoza zu schreiben. Wir fürchten ohnedies das Maass, das theologischen Gegenständen in einer philosophischen Abhandlung vergönnt ist, überschritten zu haben; unsere Entschuldigung ist theils — und darin gehorchen wir einem einfachen Naturgesetze — dass unser Wesen uns antreibt, wo und wie es unbegründete Angriffe gegen das Judenthum und gegen die Wahrheit überhaupt auf findet, dieselben mit aller Anstrengung zu bekämpfen, theils wie schon im Vorwort betont die Neuheit der Sache, da unseres Wissens der schrift-

⁶³ Wie z. B. fol. 34 ed. Amst. 5480. Vergleiche zu dem Vorgehenden Dr. W. Maier: Aben Ezra's Meinung über den Verfasser des Pentateuchs in den Theol. Stud. und Kritiken &c. 1836. S. 634—644. Hiernach ist Auerbach: Spinoza's Sämmtliche Werke I. XXVIII. 2te Notiz zu berichtigen.

stellerische Charakter Spinoza's im Allgemeinen und speciell dem Judenthum gegenüber noch immer zu wenig beleuchtet wurde.

Erwiderung auf einige Angriffe gegen Spinoza.
 Dem in unseren Vorworte entwickelten Programme getreu, haben wir bis jetzt bei der Schilderung des Charakters von Spinoza den Eindruck, welchen sein Leben und Handeln bei uns hervorrief, unverfälscht gegeben. Es bleibt bei unserem Streben nach historischer Treue, bevor wir das Gesamtbild über seinen Charakter aufstellen, noch eine Pflicht übrig, sein Andenken gegen solche Beschuldigungen, die *ohne* geschichtliche Anhaltspunkte erhoben wurden, in Schutz zu nehmen. Denn neben den Apologeten Spinoza's die wir im Anfange dieses Abschnittes kennen gelernt, hat es niemals auch an Solchen gefehlt, welche gerade gegen das wahrhaft Grosse unseres Weltweisen ihre Angriffe richteten, Angriffe, die schon durch das Tendenziöse, welches dabei durchschimmert, veranlassen können, gegen die Richter und für den Verurtheilten Partei zu nehmen. Die leidenschaftliche Aufgeregtheit der Zeitgenossen Spinoza's und der Geschlechter, die unmittelbar auf ihn folgten, müssen wir dabei ausser Betracht lassen; denn das Ungewohnte an seiner Erscheinung, der Stoss, welchen Spinoza durch seine Theorien gegen die herrschenden Ueberzeugungen verursachte, der Anprall gegen Cartesianer und kirchlich Gläubigen mussten mit

Nothwendigkeit einen Rückstoss hervorrufen; es mussten Collisionen entstehen, und in einem Kampfe um Leben und Tod, da pflegt der Feind nur Ein Princip als Recht zu erkennen, das Recht der Selbsterhaltung. Aber wenn noch nachdem Jahrhunderte über den Tod eines Mannes hinweggegangen sind, historisch unbegründete Verläumdungen gegen faktische Vorzüge eines Charakters gerichtet werden, dann ist es Pflicht eines Jeden, solche Beschuldigungen auf das gehörige Maass, das heisst, auf ihr Nichts zurückzuführen.

An der Spitze nun dieser Reihe von Verurtheiler erscheinen die Franzosen, von der Zeit Bayle's und Malebranche's an bis auf unsere Tage.

Selbst Emil Saisette, der in dem Leben Spinoza's, womit er die Uebersetzung der Werke Spinoza's begleitete, einen rein objectiven Standpunkt eingenommen zu haben scheint, konnte das französische Nationalgefühl auch nicht vollständig verleugnen; sonst wäre es uns unbegreiflich, wie er unserm Philosophen in einem spätern Aufsätze daraus einen Vorwurf machen kann, dass er keusch, bedürfniss- und anspruchlos gewesen sei.⁶⁴ Am

⁶⁴ „Ses délassemens sont d'un enfant. On a vanté ses vertus, et non sans raison; mais ce sont les vertus d'un moine, la chasteté, la pauvreté, la résignation. Des vertus actives et fécondes, point de trace.“ Aus La philosophie

weitesten aber geht im Spinozahass unter den jetzt Lebenden Foucher de Careil, der sich unter anderem einmal beklagt, dass die cartesianischen Lehren dadurch verdorben worden seien, dass sie „par le canal d'un juif Hollandais“ hindurchgegangen seien.⁶⁵ Wenn man solche Expectorationen liest, dann mag man wohl diese Behandlungsweise aus dem Gefühle, der niederländische Jünger habe den Ruhm des französischen Meisters Cartesius überschattet, psychologisch erklärlich finden. Aber mit Recht darf dagegen gefragt werden, ob der Ruhm und die Wirkung des Cartesius dadurch beeinträchtigt wurden, dass er einen Spinoza zum Schüler gehabt? Und wenn auch Spinoza die Lehren des Cartesius nur einseitig erfasst haben sollte — hat es denn dem Namen des Sokrates geschadet, dass mehrere seiner Schüler seine Lehren nur einseitig ausbildeten? oder einem Kant, dass er den Impuls zu Fichte's Lehren gegeben? Wir

des Juifs in *Revue des deux mondes*, B. XXXVII. S. 334, ein Aufsatz, der auch im Uebrigen und hauptsächlich in Beziehung auf die Mittheilungen aus der Maimonideischen Philosophie nur mit grosser Vorsicht zu lesen ist; mit dem Grundgedanken, den Saisette in dieser Abhandlung verfolgt, dass der Einfluss des Maimonides auf Spinoza höher anzuschlagen sei, als allgemein angenommen wird, haben wir uns schon oben, unabhängig von Saisette's Untersuchung, einverstanden erklärt.

⁶⁵ Im Schlusssatze der in Note 6 citirten Stelle.

lassen also die französischen Schriftsteller und wollen statt dessen die Gründe prüfen, worauf in den neuesten Zeiten in der schon mehrfach citirten sonst mit ziemlicher Unparteilichkeit abgefassten Abhandlung („Spinoza, seine Lehre &c. von Antonius van der Linde, Göttingen 1862“) einige Beschuldigungen gegen unsern Philosophen erhoben wurden. Es heisst dort Seite 29: „Es fehlte Spinoza der volle Muth des Philosophen für seine Ueberzeugung einzustehen, er strebte auch nicht in berechtigter Weise darnach, dasjenige, was er mit mathematischer Evidenz erkannt zu haben glaubte, auch unter den Menschen zur Anerkennung zu bringen. Wie kann es der Wahrheit darauf ankommen, so urtheilt er, ob sie heute oder morgen gewusst wird.“ Wir erwidern: Ist es überhaupt möglich, dass einem wahren Denker der Drang fehlen sollte, neu entdeckten Wahrheiten bei seinen Mitmenschen Anerkennung zu verschaffen? wer dies behaupten kann, ahnt wohl wenig die qualvollen Gefühle eines Denkers, der neu entdeckte Wahrheiten von dem Geiste seiner Mitmenschen nicht angenommen sieht. Wenige haben diesem Gedanken einen passenderen Ausdruck verliehen als Spinoza, wenn er sagt: „Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere et, ut multi mecum acquirant conari, hoc est de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et

cupiditate convenient &c.“⁶⁶ Und dass es Spinoza mit dem Streben, seine Ueberzeugung von möglichst Vielen getheilt zu sehen Ernst war, davon gibt der ganze Verlauf dieser Abhandlung die sprechendsten Beweise. Auch kann ein solcher Vorwurf nicht durch die Thatsache, dass er mit der Herausgabe seiner Werke lange zögerte, begründet werden; denn vorerst scheint Spinoza, wie aus einer Andeutung des editor princeps von seiner Stelkonstige Reckening van den reegenboog⁶⁷ hervorgeht, dem horazianischen Satze „nonum pri-
matur in annum“ Rechnung getragen zu haben. Ausserdem scheinen die Schwierigkeiten, durch welche die Herausgabe seiner Ethik bis nach seinem Tode unterblieb, bei dem mangelnden Sinn für Metaphysik unter dem grösseren Publikum auch in finanziellen Verhältnissen bestanden zu haben.

Auch der politische Charakter Spinoza's wird in der genannten Schrift S. XVI ff. angefeindet und ziemlich unumwunden zu verstehen gegeben, dass Spinoza in dem Kriege, den Ludwig XIV. damals gegen Holland führte, sich in eine verrätherische Verbindung mit dem Feinde seines Vaterlandes eingelassen habe. Da indessen auch hier keine klaren historischen Beweise vorliegen, so muss gefragt

⁶⁶ De emendat. intellectus tract. Einleitung.

⁶⁷ Abgedruckt in Ad Benedicti de Spinoza opera Supplementum S. 252—285.

werden, ist dieses von einem Manne, der sein erstes Werk mit einem Worte des Dankes für die Gewissensfreiheit in seinem Vaterlande beginnt,⁶⁸ in einem Kriege denkbar, den Ludwig XIV. gegen die mit seinem Absolutismus unverträgliche Denk- und Redefreiheit in den Niederlanden geführt hat?⁶⁹

Auf S. 2 derselben Schrift heisst es: „Beide Philosophen (Spinoza und Cartesius) arbeiteten nicht am Tempel der Wahrheit, der nur errichtet werden kann im gemeinsamen Streben der ganzen Denkerwelt und dessen Bau nicht erst anzufangen, der im Gegentheil weiter zu führen ist, sondern sie errichten ein Jeder sein eigenes Haus, wo Wohnung ist für den eigenen Geist“ und früher auf derselben Seite: „und das einzige System, dem er (Spinoza) ein gründliches Studium gewidmet hat, ist trotz der Gleichheit der Terminologie und Methode, durch welche Cartesianische Gedanken in den Spinozischen Begriffen gefunden werden könnten, für ihn nicht mehr da, wenn er den Resultaten seines eignen Nachsinnens die geometrische Demonstration aufzwingt. In der That das Ver-

⁶⁸ Aus der Vorrede des Tractates de l. polit. „Cum itaque nobis haec rara felicitas contigerit, ut in republica vivamus, ubi unicuique judicandi libertas integra et deum ex suo ingenio colore conceditur, et ubi nihil libertate caruis nec dulcius habetur &c.“

⁶⁹ Vgl. Ranke, Franz. Geschichte Bd. III S. 382—383.

fahren eines Denkers, vom Cartesianismus gebildet. Wie Cartesius mit dem absoluten Zweifel etc. — so fängt Spinoza auch rein von vorne an etc. — er fängt diktatorisch an mit dem Objekte als einem Absoluten.“ In diesen Sätzen ist Wahrheit mit Irrthum vermischt; das Wahre ist, dass Spinoza seinen Vorgängern nicht die gebührende Achtung erwiesen hat; inwieweit er aber am Tempel der Wahrheit gebaut, so hat jeder Denker, und wenn er auch nur das Verdienst hätte, durch Irrthümer gegnerische Ansichten hervorzurufen, — negativ wenigstens — am Tempel der Wahrheit gearbeitet hat. Wer aber das ein „diktatorisches Verfahren“ nennen kann, dass Spinoza etwa den Substanzbegriff an die Spitze seines Systems stellt und nicht etwa, wie Cartesius, mit dem *cogito ergo sum* anfängt, von dem fürchten wir, dass er im Eifer für die Wahrheit die Natur dieser beiden Systeme verkannte; denn beide Philosophen gehorchten bei der Darstellung ihrer Philosophie der inneren Nothwendigkeit ihres Systems; sowie Cartesius in erster Linie das „Ego“ *sum* und dann in sekundärer das „Deus est“ betrachtete, so musste Spinoza, der auf die Selbstheit des Individuums verzichtete und nur eine Wesenheit (die absolute Substanz) anerkannte, mit der „*causa sui*“ (das „*deus est*“) seine Metaphysik einleiten und erst später im zweiten Buche (*de mente*) über das „Ego“, über den menschlichen Geist handeln.

Schlussbetrachtung. Die letzten Betrachtungen werden den Leser genügsam überzeugt haben, wie wenig es animosen Beurtheilern gelingen kann, ein rein historisches Bild von dem Charakter unsers Denkers zu entwerfen. Wollten wir nach Effekt haschen, es wäre uns ein Leichtes, den Lesern eine Gemäldegallerie vorzuführen von dem „Knochengerippe des todten Hundes“ an bis zu den „verklärten Manen des dreimal heiligen Benedictus.“ Was uns betrifft, wir glauben, in dem Vorhergehenden das Eigenthümliche in dem Charakter Spinoza's so entwickelt zu haben, wie der objective Thatbestand es von einem unbefangenen Beobachter erheischt. Die Heftigkeit und die Insinuationen Spinoza's gegen das Judenthum und die Rabbinen — diese lassen sich nun einmal nicht hinweg demonstrieren; wenn wir auch schon oben einen psychologischen Erklärungsgrund dafür zu geben versuchten — nimmermehr aber werden wir Herder⁷⁰ beipflichten können, wenn er es bedauert, dass die Antwort Spinoza's an die Rabbinen verloren gegangen ist, weil diese „so sanft und stille“ abgefasst gewesen sein muss; oder Kuno Fischer, wenn er meint, es gebe in dessen Leben „nicht einen Moment, der eine Untreue an dem Charakter eines religiösen Denkers verübt hätte.“⁷¹ Wer Spinoza richtig beurtheilen

⁷⁰ A. a. O. S. 19.

⁷¹ A. a. O. S. 243.

will, der muss, wie schwer es auch hält, eine doppelte Natur in ihm erkennen. Wenn wir in Betracht ziehen, wie er sein Leben, seine Kräfte und seine Ruhe dem Forschen und der Erkenntniss gewidmet, ohne dem Dienste der Wissenschaft jemals untreu zu werden, wie er materielle Vortheile, Geld und Würden verschmähte, um diesen Lebensberuf nicht zu entweihen, dann erscheint Spinoza gross und erhaben, und wenn wir den Gemüthsmangel oben als charakteristisch an Spinoza bezeichnet haben, so wollten wir diese Eigenthümlichkeit nur als einen Mangel geltend machen, wodurch er uns dem Ideale eines vollkommenen Menschen nicht zu entsprechen schien, nicht aber als einen Fehler, der ihm zur Last gelegt werden könnte. Beobachten wir ihn dagegen in seiner schriftstellerischen Thätigkeit, in seinem Verhalten zu der übrigen Denkerwelt, in den Augenblicken, in welchen er Ideen oder Personen bespricht, die mit seinem Wesen in Collision kommen, dann sehen wir ihn behaftet mit den Gebrechen eines gewöhnlichen Sterblichen. Diese gedoppelte Natur zu constatiren, war die Aufgabe, die wir uns gestellt. Auf den letzten Grund dieses Widerspruchs tiefer einzugehen und auf psychologischer Basis eine Erklärung zu suchen, müssen wir uns für eine spätere Gelegenheit vorbehalten, da hiezu eine ausführliche Besprechung der ethischen Grundsätze Spinoza's vorausgeschickt werden müsste.

VIERTER ABSCHNITT.

SPINOZA'S SCHRIFTSTELLERISCHE THÄTIGKEIT.

Allgemeine Betrachtung. Die Werke.

Allgemeine Betrachtung. Ueber die schriftstellerische Thätigkeit unseres Philosophen, die sich über die Hauptzweige des philosophischen und theologischen Wissens verbreitet, kann im Allgemeinen bemerkt werden, dass sie uns Spinoza als einen Mann aus *einem* Guss vorstellt, d. h. von welcher Wissenschaft er auch immer die Resultate seines Nachdenkens uns mitgetheilt hat, alle seine Werke tragen das spinozische Gepräge. Von seiner Darstellung der cartesianischen Philosophie an bis zu seiner hebräischen Grammatik, Alles trägt in stärkerm oder geringern Grade die Spuren der dem Spinoza eigenthümlichen Denkart und Auffassung. Zu bemerken ist ein Hauptmangel, der dem leichtern Verständnisse mehrerer Schriften in den Weg tritt, dass nämlich häufig die streng methodische Eintheilung aus dem Auge gelassen wird. Dieser Mangel

tritt hauptsächlich in seiner Schrift: „De intellectus emendatione,“ in mehreren Abhandlungen des „Tractatus theologico-politicus“ und selbst in dem 4. und 5. Buche der Ethik hervor und ist eine Folge der autodidaktischen Entwicklung unsers Philosophen. Andererseits aber ist dem Spinoza in Beziehung auf das Anziehende der Lektüre seiner Werke vielleicht nichts so zu Gute gekommen, als seine Selbstbildung. Denn dadurch sind seinen Schriften der Form und dem Inhalte nach das Schulgemässe und die äusseren Einflüsse, die der unbefangenen Aeusserung des freien Gedankenlebens häufig hemmend in den Weg treten, ferne geblieben. Dieses Naturwüchsige, möchten wir fast sagen, prägt seinen Werken das Classische auf, das uns in den Schriften des Alterthums anzuziehen pflegt. Die Hauptproduktivität seiner schriftstellerischen Thätigkeit fällt in die Jahre 1660—1666; in welcher Reihenfolge jedoch Spinoza seine Werke geschrieben hat, lässt sich theilweise nur mit grosser Mühe ermitteln. Mehr davon bei den einzelnen Werke, deren Reihe eröffnet:

Die Werke. 1. Renati des Cartes principia philosophiae p. I et II more geometrico demonstrata begleitet von cogitata metaphysica Amstelodami 1663. Das Interessante an dieser Arbeit ist gerade das, was wir soeben ausgesprochen, dass nämlich Spinoza bei einer übrigens objektiven Darstellung die Natur seiner eigenen späteren Philosophie nicht

gänzlich verläugnen kann, z. B. während in den kartesianischen metaphysischen Werken die Lehre des „cogito ergo, sum“ und des „Ego“ überhaupt einen umfangreichen Theil einnimmt, fasst Spinoza die sich darauf beziehende Lehre in vier Sätzen zusammen um sich desto eingehender mit der kartesianischen Gotteslehre zu beschäftigen, vielleicht unbewusst einem inneren Drange gehorchend; denn er selbst sollte später auf das „Ego“, auf die Selbstheit, gänzlich verzichten und in seinem eigenen System hauptsächlich die Lehren von der Gottheit ausbilden. Im übrigen sind der Abweichungen von Cartesius nur wenige, und beschränken sich dieselben theilweise auf Terminologie.

2. Tractatus theologico-politicus (editio princeps ohne Namen des Verfassers 1670).⁷² Das Werk zerfällt in zwei Hauptabtheilungen. Die 15 ersten Abhandlungen haben theologisch-dogmatische Gegenstände zum Inhalt. Geist und Tendenz dieses Theiles der Schrift ist dem Leser schon aus dem vorigen Abschnitte bekannt. Das Werk bildet die Grundlage zu den sogenannten modernen Bibelkritiken, die zwar die einzelnen Punkte näher erörtern und in Details ausführen, aber nicht in der Hauptsache, d. h. in der rein empirischen Schrifterklärung. Die fünf letzten behandeln einen staatsrechtlichen Stoff, worin Spinoza hauptsächlich seine Ansichten

⁷² Ueber die Zeit der Entstehung vergl. S. 17 ff.

über das Verhältniss des Staats zur Religion entwickelt. Spinoza steht hier auf dem Boden des Alterthums, was von Kuno Fischer mit Unrecht verneint wird, da Spinoza doch ausdrücklich die Handlungen und Gesinnungen des einzelnen Bürgers und selbst die Formen, worin jedes Individuum seinen religiösen Gefühlen Ausdruck gibt, vom Staate vorgeschrieben und festgestellt haben will.⁷³

⁷³ Es klingt seltsam (und deshalb haben wir in unserer Uebersicht der Werke diese Auffassung Spinoza's hervorgehoben) bei einem so gründlichen und geistreichen Forscher, wie Kuno Fischer, zu lesen (S. 255 ff.), dass die Stellung, die Spinoza in der Denkerwelt einnimmt, durch seine Auffassung des Staatsbegriffs bestimmt werden soll, da Spinoza „sich *gegen* den Staatsbegriff des Alterthums erklärt.“ Es ist (nach Spinoza, so heisst es bei Kuno Fischer) unmöglich, dass ein rechtlicher Staat, der nur die Handlungen und nicht die Gesinnungen richtet, in das Gebiet der Religion und der Philosophie, in das Gemüths- und Geistesleben des Menschen hineingreife und die Freiheit beider beeinträchtige. Um diese Behauptung Kuno Fischer's zu widerlegen, reicht es hin, einige Aeusserungen Spinoza's in dessen eigenen starren, dünnen Ausdrücken hier zu citiren. So z. B. cap. 19: „Cum supra dixi, eos qui imperium tenent, jus ad omnia solos habere et a solo eorum decreto jus omne pendere, non tantum civile intelligere volui, sed etiam sacrum; nam hujus etiam et interpretes esse debent, et vindices, atque hoc hic expresse notare volo et de eo ex professo in hoc capite agere, quia plurimi sunt qui pernegant, hoc jus nempe circa sacra summis potestatibus competere.“ Und wenn Spinoza auch weiter

3. Tractatus de intellectus emendatione. Von diesem Werke ist die Zeit der Abfassung nicht genau zu bestimmen, doch fragt Oldenburg schon 1663⁷⁴ ob er das versprochene Werk de intell. em. fertig habe, und 1666 theilt Spinoza einem Freunde die Grundgedanken seiner Erkenntnistheorie mit. Es fällt also die Zeit der Abfassung in diese Periode. Dennoch hat Spinoza an das Werk niemals die letzte Hand gelegt, wie er denn auch selbst an mehreren Stellen auf eine künftige ausführliche Besprechung mehrerer Punkte hinweist. In diesem Werke finden sich in Hauptfragen, wie in der Einteilung der Stufen der menschlichen Erkenntnis,

in demselben Abschnitte zwischen einem „externus religionis cultus“ und einem „internus dei cultus“ unterscheidet und die Herrschaft über diese letztere nicht zu der Competenz der Staatsbehörde gerechnet haben will, so lehrt er selbst doch wiederum in Cap. 20: „verum quidem est, eas (scilicet summas reipublicae potestates) jure posse omnes, qui cum iisdem in omnibus absolute non sentiunt, pro hostibus habere.“ Fürwahr! nach solchen Sätzen ist es schwer einzusehen, wie man behaupten kann, Spinoza's Idee von der Staatsgewalt über die individuelle Denkfreiheit sei der des Alterthums entgegengesetzt; vielmehr beschränkt derselbe diese Denkfreiheit noch mehr als das Alterthum, da die höchste Staatsgewalt bei den Römern, Griechen und Hebräern gerade in Glaubensmeinungen seinen Bürgern die höchstmögliche individuelle Freiheit gelassen hat.

⁷⁴ Epistola VIII gegen den Schluss.

bedeutende Abweichungen von dem, was er in der Ethik und im Traktate de deo et homine vorträgt.

4. *Ethices* more geometrico demonstrata, das Hauptwerk Spinoza's, welchem er die edelste Kraft seines Geistes und die beste Zeit seines Lebens gewidmet hat. Dafür zeugt schon die Darstellungsweise, die architektonische Anlage, die systematische Zergliederung. Noch immer bringt diese äussere Form eine fast magische Wirkung bei dem Leser hervor. Nur hat man den Enthusiasmus mit der Spinozischen Darstellungsweise zu weit getrieben. Dass in der Ethik, trotz der streng geometrischen Form, worin sie abgefasst ist, Stellen vorkommen und zwar Hauptstellen, die vor dem strengen Richterstuhl der Logik nicht bestehen können, davon handeln wir später ausführlich.

Was die Abfassungszeit betrifft, so bezieht sich Spinoza schon im Jahre 1661 (cf. epist. II.) auf den ersten Satz seines Werkes. Ausführlicher vertheidigt Spinoza einige Lemmata aus der Ethik in epist. XXXVI (1665). Dennoch scheint Spinoza noch lange Zeit an der Vollendung dieses Werkes gearbeitet zu haben, denn erst im Jahre 1675 hören wir, dass er geneigt war, die Ethik dem Druck zu übergeben.⁷⁵

⁷⁵ Vergleiche die scharfsinnige und gelehrte Untersuchung von Eduard Böhm (Benedicti de Spinoza tractatus &c. lineamenta, Halae 1852. S. 57), dessen An-

Das Werk zerfällt in 5 Bücher. Im ersten Buch „de Deo“ entwickelt Spinoza seine Lehre vom Wesen der Gottheit und dem Verhältniss der Dinge zu Gott; einen Anhang zur Lehre vom göttlichen Wesen bildet die Untersuchung, ob Gott nach Zwecken handelt, mit welcher Untersuchung das erste Buch schliesst.

Im zweiten Buch „de mente“ handelt Spinoza von dem Wesen und dem Ursprung des Geistes und von dem Verhältniss des Geistes zum Körper. Da nun nach der Lehre Spinoza's der Geist aus Begriffen constituirt wird, so wird die zweite Hälfte der Erkenntnistheorie gewidmet; den Schluss bildet eine Betrachtung der Natur des menschlichen Willens.

Im dritten Buch „de affectionibus“ wird der Ursprung der Affecte erklärt, und das Leben und Streben auf ein einziges Grundprincip — das der

sicht, Spinoza habe an der Vollendung dieses Werkes bis kurz vor seinem Tode gearbeitet, wir gerne theilen. Mit Entschiedenheit dagegen verwerfen wir die Meinung des Thomas („Spinoza als Metaphysiker, Königsberg 1848“ S. 21), der die Ansicht „die Ethik sei als dasjenige Werk zu betrachten, an welches Spinoza die längste und beste Zeit seines Lebens verwendete“ ein „leider weit verbreitetes Vorurtheil“ nennt. Ueber die sonstigen Phantasieen von Thomas vergleiche man die gründliche Schrift: Spinoza's Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten, dargestellt von C. H—r. Bern 1850.

Selbsterhaltung — zurückgeführt, weiter enthält dieses Buch die berühmte Statik der Leidenschaften.

Das vierte Buch „de servitute humana“ führt noch weiter aus, wie der Mensch in seinem Thun und Lassen nur dem Naturgesetze der Selbsterhaltung gehorcht, wie er selbst bei den sogenannten Tugenden der Liebe und des Edelmuths nur dieser Stimme folgt.

Im fünften Buch „de libertate humana“ lehrt Spinoza die Macht kennen, wodurch der Mensch sich von der Gewalt jenes Naturgesetzes befreien kann; diese Macht ist das „intelligere.“ Der intellectus soll die ethische Läuterung herbeiführen. Spinoza hat desshalb sein Hauptwerk Ethik genannt, weil er von Anfang an auf dieses Ziel hinsteuern wollte.

5. Tractatus de deo et homine. Dieses Werk ist erst vor wenigen Jahren aufgefunden worden, und zwar in einer holländischen Uebersetzung.⁷⁶ Prof. van Vloten gab es heraus mit einer Rückübersetzung in's Lateinische, die unsere Bewunderung durch die meisterhafte Nachahmung der Spinozischen Terminologie erregt. In dem Vor-

⁷⁶ Ein Auszug dieser Schrift, 1850 gefunden, wurde 1853 von Ed. Böhmer edirt unter dem Titel: B. de Spinoza tract. de deo et homine ejusque felicitate lineamenta &c. Halae ad Salam 1852. Beide Funde, sowie der des Tract. „de Iride“ sind dem bekannten Amsterdamer Buchhändler Frederik Muller zu verdanken.

worte berichtet van Vloten, dass ihm bei der Uebersetzung zwei Handschriften zu Gebote standen. Wir bedauern jedoch, dass der gelehrte Herausgeber Nichts in Beziehung auf die Gleichheit der Handschriften mitgetheilt. Es kommen in diesem Werke Stellen vor, deren Spinozische Autorschaft wohl in Frage gestellt werden kann. Dies gilt besonders von den Anmerkungen. So wird z. B. S. 83 in einer Anmerkung von Spinoza in der dritten Person gesprochen; S. 17 ff. steht eine Anmerkung, die eine so nichtssagende Reproduction des im Text Vorgetragenen enthält, dass sie unmöglich aus der Feder eines so wortkargen Philosophen wie der Spinoza's kann geflossen sein.

Das Werk selbst soll Spinoza verfasst haben „in usum discipulorum, qui verae philosophiae sc. Ethicae se tradere cupiebant“; die Ideen von Gott und Seele streifen hier an kirchliche Vorstellungen. Dem Glauben wird als Quelle zur Erkenntniss eine Stelle eingeräumt, die der Ethik und dem tract. de intell. emend. fremd ist. Sollte Spinoza in diesem Werke desshalb theologisch-dogmatische Terminologie und Vorstellungen gewählt haben, um seinen nach kirchlichen Begriffen erzogenen Schülern den Uebergang zu seiner Philosophie zu erleichtern?

Mit dieser Annahme wären die Zweifel, die H. Ritter in den Göttinger Anzeigen 1862 gegen die Aechtheit dieser Schrift ausspricht, beseitigt und Spinoza würde dann consequent seinem im

tract. de intell. emend. ausgesprochenen Grundsatz: ad captum vulgi loqui verfahren haben.

6. Tractatus de Iride. Spinoza folgt hier der zu seiner Zeit schon durch Theodorus de Saxonia und Fleischer bekannt gewordenen und auch jetzt noch allgemein angenommenen Erklärungsweise des Regenbogens, da auch er den obern Bogen „per refractionem unam et reflectiones duas,“ den untern „per refractiones duas unamque reflectionem“ entstehen lässt.⁷⁷ Die Schriften sub 5 und 6 sind erschienen unter dem Titel: ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum etc. etc. Amstelodami apud Fredericum Muller. 1862.

7. Tractatus politicus. Hier entwickelt Spinoza seine Theorie von Recht und Staat nach den metaphysischen Grundsätzen seines Systems. Nur sei erwähnt, dass Spinoza der aristokratischen Regierungsform mit einer gewissen Vorliebe ausführlich gedenkt, was wir bei einer so absolut demokratischen Geistesrichtung, wie die Spinozische war, unserm Philosophen als ein schönes Opfer auf dem Altar des Vaterlandes gebracht, anrechnen dürfen.

⁷⁷ Nach einer gefälligen Mittheilung meines verehrten Freundes August Stöhr, Dr. phil. et med. cand., soll auch Biot in seiner Physique experimentale die spinozische Methode der algebraischen Erklärung des Regenbogens adoptirt haben.

8. *Compendium grammaticae linguae hebraeae.* Ein Werk von dem Standpunkt der heutigen hebräischen Linguistik aus von untergeordneter Bedeutung, aber höchst interessant für die Charakterisierung Spinoza's, weil wir aus dieser Schrift ersehen, wie unser Philosoph verfährt, wenn es sich darum handelt, die Wissenschaften seinem System anzubequemen. So z. B. ist bei Spinoza das hebräische Verbum kein selbständiger Redetheil, sondern ein Adjectiv, ohngeachtet das Verbum und das Adjektiv durch die Bildung des Genus und des Plurals scharf von einander getrennt sind. „Grade in der hebräischen Sprache, für die selbst Spinoza anerkennen muss, dass alle Substantive aus Verbalformen gebildet werden, muss ein solches Verfahren als Gewaltthat erscheinen, zu welcher sich nur der Philosoph entschliessen kann, der in der Welt seines Systems kein in Bewegung begriffenes Werden findet, und desshalb auch in der Sprache eine ausgebildete Bewegung nicht eintreten mag.“⁷⁸

9. *Epistolae.* Die Briefe Spinoza's (wir besitzen deren circa 80)⁷⁹ liefern bedeutende Beiträge

⁷⁸ Worte des berühmten Philologen Jakob Bernays Ueber Spinoza's hebräische Grammatik, gedruckt als Anhang zu Schaarschmidts Descartes und Spinoza. Bonn 1850. S. 20.

⁷⁹ In B. de Spinoza Opera Supplementum sind noch

zum Verständniss des Spinozischen Systems. Indessen dürfte es in Beziehung darauf keine überflüssige Bemerkung sein, wenn wir hier andeuten, dass, wenn die Spinozische Philosophie in seiner Ethik mehr naturalistisch, in den Briefen mehr theistisch scheint, das weniger einem innern Widerspruch, sondern mehr einem Rücksichtnehmen auf die Freunde, an welche die Briefe gerichtet waren, zuzuschreiben ist. Was seine Naturphilosophie anlangt, sind wir fast ausschliesslich auf den Briefwechsel angewiesen. Dass Spinoza ausser dem Büchlein „de Iride“ noch mehr Naturwissenschaftliches geschrieben hat, erhellt aus epistola 62. Ueber seine Ansichten in der Physik gibt epist. 17 am meisten Aufschluss.

Eine Bibelübersetzung beschäftigte Spinoza seit langer Zeit; den Pentateuch hatte er vollendet, warf ihn aber kurz vor seinem Tode in die Flammen; so berichtet Colerus.

Eine Gesamtausgabe der Schriften Spinoza's gibt es bis jetzt noch nicht, da die Entdeckungen der letzten Jahre die frühere Edition unvollständig machen. Dafür kann die Bruder'sche editio gelten, da die Supplemente in demselben Format wie diese Ausgabe gedruckt wurden.

einige Briefe theils für's erste herausgegeben, theils mehr vollständig abgedruckt.

ZWEITE ABTHEILUNG.

DIE PHILOSOPHIE SPINOZA'S.

ZWEITE ABTHEILUNG

DIE PHILOSOPHIE DER SPRACHE

VORWORT.

Wenn gleich jeder Unbefangene und Vorurtheilsfreie einem Theologen das Recht einräumen wird, sich eingehend mit philosophischen Fragen zu beschäftigen, so hält der Verfasser es dennoch für seine Pflicht, bei der Veröffentlichung dieses ersten Theils seiner Studien über die Spinozische Philosophie in einem Vorworte die Nothwendigkeit solcher Studien ausdrücklicher zu betonen. Zunächst also kann er, insofern die Geschichte des Judenthums ihm gegenwärtig ist, darauf hinweisen, dass bei den Bekennern dieser Religion immer und immer das Streben der edelsten Männer dahin gerichtet war, das, was die Vernunft sie mit zwingender Ueberzeugung lehrte, mit dem traditionell Ueberlieferten in Verbindung zu bringen. Ferner aber ist er durchdrungen von der Ansicht, dass die zufällige Einsicht, die wir etwa von den



metaphysischen Fragen besitzen, zu wenig das bleibende Wesen und den eigentlichen Kern der Offenbarungslehre berühren könne, als dass von einem Konflikt zwischen beiden die Rede sein kann. — Viel Wahres und Treffliches hat darüber Mendelssohn in seinem „Jerusalem“ mitgetheilt. — Dass man keinem ernstern und gewissenhaften Menschen es zumuthen kann, die Vernunft, (d. h. das Vermögen der Seele, das göttliche Wesen zu suchen und zu erkennen), zu ersticken, dass in der Ausbildung dieses Vermögens vielmehr die höchste Aufgabe des menschlichen Lebens gelegen ist: diese Ueberzeugung ist von den edelsten Männern aller Völker und Zeiten getheilt worden. Und dass diese liebende und erkennende Anbetung Gottes das Alpha und Omega jeder wahren Philosophie ist, das wird Jeder zugeben, der da einsieht, dass die Vernunft die treibende Kraft zu jeder Philosophie gewesen ist.

ÜBERBLICK DER BISHERIGEN LITERATUR ÜBER DIE SPINOZISCHE PHILOSOPHIE.

Noch unverhältnissmässig grösser als die Zahl der Biographen Spinoza's ist die Reihe Derjenigen, die das philosophische System Spinoza's darstellt. Seitdem sich über dem Grabe Lessing's der Jakobi-Mendelssohn'sche Kampf entsponnen, ob der grosse Verfasser der Erziehung des Menschengeschlechts den Spinozisten angehörte, seitdem hat in Deutschland die Literatur über das Spinozische System solche Dimensionen angenommen, dass sie kaum mehr zu bewältigen ist. Schon 1848 sagt Horn: „Eine neue Darstellung des Spinozischen Systems geben zu wollen, hiesse Eulen nach Athen tragen“ und seitdem hat Kuno Fischer in seinem Werke: die Geschichte der neueren Philosophie (Bd. I. S. 235—594, Mannheim 1854) für Spinoza Grösseres gethan, als Wenige vor ihm. Schaar-schmidt hat (Descartes und Spinoza, Bonn 1850) eine urkundliche Darstellung des Systems gegeben,

worin von dem Wesentlichsten nur wenig mangeln dürfte; 1855 erschien: Trendelenburgs: Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg (in seinen historischen Beiträgen zur Philosophie II. S. 31—111), worin dieser grosse Philosoph mit seinem berühmten Scharfsinn eine Kritik der Spinozischen Philosophie geliefert hat, die ein geschichtliches Ereigniss geworden. Van Vloten hat ausser seiner Herausgabe des Supplements in seinem schon mehrerwähnten Werke: B. de Spinoza etc. auch eine Darstellung von dessen Philosophie geliefert, die, wäre sie in deutscher Sprache übersetzt, von den Freunden der Spinozaliteratur gerne gelesen würde. Bedeutendes ist seitdem auch in Specialuntersuchungen über einzelne Cardinalfragen von Spinoza's System geleistet worden. So z. B. ist von C. H—r (Spinoza's Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten, Bern 1850) das Verhältniss der Substanz zu ihren Attributen des Denkens und der Ausdehnung ausführlich und gründlich dargestellt worden, so haben ferner Professor Löwe in Prag (Ueber Spinoza's Gottesbegriff und dessen Schicksale)¹ und Eduard Böhm er (Spinozana in Fichte's philos. Zeitschr. Bd. 42 1863) gründliche und tiefeingehende Beiträge zur klareren Erkenntniss der Gotteslehre Spinoza's geliefert. Im letzten Decennium sind weiter die sämmtliche Werke Fichte's und Schelling's er-

¹ Ueber diese Abhandlung sehe man Beilage I.

schiene, wovon wir wohl nicht ausdrücklich zu betonen brauchen, dass sie schätzbares Material zum Verständniss der Spinozischen Philosophie enthalten. Zu erwähnen sind auch die sämtlichen Werke v. Baader's und einige der Einleitungen, die Prof. Hoffmann diesen Werken vorausgeschickt hat.²

²) v. d. Linde versucht am Schlusse der schon mehrmals erwähnten Abhandlung ein vollständiges Verzeichniss der Literatur des Spinozismus zu geben. So reichhaltig auch dasselbe ist, so geht ihm doch bei weitem Vollständigkeit ab. So z. B. wird kein einziges Werk von J. G. Fichte citirt, obgleich dieser Philosoph auf Keinen so viel und so eingehend zu sprechen kommt, als auf Spinoza; von Schelling wird nur ein einziges Werk angeführt, ohngeachtet auch dieser in den meisten seiner Schriften sich eingehend mit Spinoza's Philosophie beschäftigt. Die Literatur der älteren Zeit über Spinoza hätte aus den Beiträgen, welche Eduard Böhmer in Spinozana (Fichte's und Ulrici's philos. Zeitschrift, 1860. Bd. 36. S. 150—166) ergänzt werden können. — Indessen scheint uns die Aufgabe, ein vollständiges Verzeichniss der über Spinoza erschienenen Literatur zu geben, bei den gewaltigen Dimensionen, welche dieselbe angenommen, kaum mehr erreichbar.

Von der Literatur sprechend können wir nicht umhin, die Gelegenheit zu ergreifen, Herrn Professor Franz Hoffmann öffentlich unseren Dank auszusprechen, sowohl für die Humanität, mit welcher er uns auf mehrere und bedeutende Erscheinungen in der Spinoza-Literatur aufmerksam gemacht hat, als für die Bereitwilligkeit, mit welcher er uns während unserer Studien seine reichhaltige Bibliothek zur Verfügung stellte.

Wo so Vieles und so Vorzügliches geleistet ist, da bedarf eine Abhandlung, welche die Philosophie Spinoza's zum Gegenstand hat, wohl eine etwas ausführlichere Entwicklung des Ziels und der Zwecke des Verfassers, wodurch er glauben darf, dass seine Arbeit etwas Eigenthümliches, von den meisten der übrigen Darstellungen Verschiedenes, bieten wird.

In der Literatur nun über die Spinozische Philosophie werden Fragen erörtert, die schon so vielfach ventilirt sind, dass eine neue Behandlung derselben nicht nur banal erscheinen muss, sondern dass auch angenommen werden darf, eine endgültige Lösung, der sich alle Parteien unterwürfen, werde wohl vergeblich angestrebt, so z. B. in der Frage, ob der Spinozismus Atheismus oder Akosmismus,³ Theismus oder Pantheismus⁴ sei, einer

³ Man wird uns wohl das Nichtzusammenstellen aller Derjenigen nachsehen, die den von Hegel (nicht einmal zuerst) aufgestellten Satz: der Spinozismus sei Akosmismus, behandelten; die Gegner von Hegel behaupten, der Spinozismus sei Akosmismus *und* Atheismus, oder keines von beiden, wogegen Feuerbach behauptet, der Spinozismus sei weder Atheismus, da Spinoza als Naturalist dennoch Theist sein wolle, noch Akosmismus, da Spinoza als Theist noch Naturalist sein wolle. Vgl. den Schluss seiner Geschichte der Philosophie. Sämmtl. Werke Bd. IV. S. 390 ff.

⁴ Ueber die theistische Auffassung des Spinozismus vgl. Beilage I.

ganzen Reihe anderer Art- und Gattungsbegriffe, worunter man das Spinozische System hat bringen wollen, nicht zu gedenken.⁵ Man verbirgt sich dabei, dass solche Namen eben nur unbestimmte Bezeichnungen, elastische Begriffe sind, womit Jeder eine andere Vorstellung verbindet, und von da aus untersucht, inwiefern der Inhalt der Spinozischen Gotteslehre mit dieser seiner Vorstellung übereinstimmt.

Daran schliesst sich die Streitfrage, ob der Spinozismus mit Offenbarung, Religion und Moral zu vereinbaren sei. Welcher Abstand ist z. B. zwischen dem editor princeps der Opera Posthuma von Spinoza, dessen praefatio den Beweis liefern will, dass der Spinozismus mit den Evangelien vollkommen sympathisire, und van Vloten, dem Herausgeber des Supplements, der schon durch die

⁵ Einen Beweis für die im Texte behauptete Unbestimmtheit und Elasticität solcher Gattungsbegriffe, und für die Möglichkeit, ein und dasselbe System mit den verschiedenartigsten generalisirenden Benennungen zu bezeichnen gibt uns Oischinger, der in seiner: Spekulativen Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel, auf Seite 204 und 205 dem Spinozismus folgende Prädikate beilegt: Idealismus, Reflexionismus (auch zum Theile Realismus), Nihilismus, Synthetismus, Ideal-Realismus, Pantheismus, Atheismus, Pankosmismus, Akosmismus, Monismus, Dualismus.

Widmung eines Werkes über Spinoza an Mole-
schott andeutete, was er auch oft und ausdrück-
lich betonte, Spinoza habe mit seinen Werken
bezweckt, jede kirchliche Vorstellung von einem
himmlischen Vater aus dem Gehirn und den Ge-
müthern der Menschen zu verbannen! Welche
Kluft ist zwischen Jakobi, der in dem Spino-
zismus das a privativum des religiösen Gefühls,
des fühlbaren und gefühlten Gottes zu erkennen
glaubte, und den Freunden Jakobi's, Novalis,
Dalberg und Herder, welche die „gotterfüllten“
Bücher Spinoza's heilig verehrten, wie zweite
Offenbarungen; zwischen Schlüter, der nur wenig
davon entfernt ist, in der Philosophie Spinoza's
die Negation jedes ethischen Princips zu sehen,
und Konrad v. Orelli, der nicht Worte genug
hat, um die erhabenen Tugenden zu loben, welche
die Lehren Spinoza's predigen! Solche Differenzen
sind schwer zu schlichten. Es finden sich in den
Lehren Spinoza's zwei disharmonische Lebens-
auffassungen vor. Richtet ein Darsteller und Be-
urtheiler des Systems den Blick unverwandt nach
jenen Stellen, wo Spinoza Reue und Demuth für
knabenhafte Schwäche und die Stimme des Ge-
wissens für ein leeres Phantom erklärt, oder wo
er den Satz aufstellt, dass, wo es das Interesse
fordere, auch Wortbruch erlaubt sei, dann aller-
dings ist man leicht geneigt, in Spinoza einen
Moralisten zu sehen, der über Machiavelli noch
darin hinausgeht, dass er die fürstlichen Tugenden

Machiavelli's als Lebensnorm für jeden Privaten aufstellt. Betrachtet man dagegen ausschliesslich jene Sätze, wo Spinoza die Erkenntniss Gottes als die höchste Tugend und die Liebe zu Gott als die einzige Glückseligkeit anerkennt, dann lässt sich erklären, wie diese einseitige Auffassung des Systems selbst edle Gemüther einnehmen kann; aber zugleich wird man zugeben müssen, wie wenig die oben erwähnten Differenzen, die aus einseitigen Auffassungen hervorgehen, zur klaren Erkenntniss und objectiven Beurtheilung der Spinozischen Lehre beizutragen vermögen. Müssen wir also schon eine ganze Reihe von Untersuchungen, womit viele Darsteller des Spinozismus vielleicht auch tendenziöse Zwecke verfolgten, ausserhalb unseres Gesichtskreises lassen, nicht weniger muss dies von einer Reihe anderer Bestrebungen geschehen, die andere Darsteller mit ihrer Beurtheilung der Spinozischen Philosophie verfolgen. So z. B. sind die Kritiken von Leibnitz und Wolf entstanden, weil sie ihr eigenes philosophisches System als Probirstein nahmen und dann untersuchten, wie weit das System Spinoza's ihrem vorgefassten Ideal entspreche, wie denn Wolf eine 60 Quartseiten starke Kritik geliefert hat, die hauptsächlich darin besteht, dass er jede Spinozische Definition an der Definition prüft, die er, Wolf, bei einer früheren Gelegenheit von diesem Werk gegeben hat; dann werden Lob und Tadel ausgetheilt, je

nach dem Grade der Uebereinstimmung.⁶ Andere Philosophen wiederum machten sich ein Schema von der Entwicklungsgeschichte der Philosophie, welche in ihrem Systeme natürlich den Höhepunkt erreicht hatte; dann wurde der Spinozismus gleichsam auf ein solches Prokrustesbett gelegt, und das Urtheil von einem dem Spinozischen System fremden Standpunkte aus ausgesprochen.

Indessen ist schon von vielen Seiten über das Unangemessene gerichtet worden, fremdartige Begriffe und vorgefasste Meinungen oder unnatürliche Schematisirungen von Aussen als Probirsteine mitzubringen und darnach seine Kritik zu entwerfen. Ein philosophisches System kann und darf nach unserem Dafürhalten nur nach den Erkenntnissgesetzen geprüft werden; d. h. wenn wir bei Cardinalpunkten eines Systems in den Voraussetzungen Unbegründetes, in den Schlussfolgerungen Fehler, in den Grundgedanken und Resultaten innere Widersprüche nachweisen können, dann erst glau-

⁶ Christian Wolf, *theologia naturalis methodo scientifica pertractata* II. Theil, S. 672—730 (§ 671—716). Indessen wollen wir nicht behaupten, dass die Kritik Wolf's sich immer nur auf das rein Formelle beschränkte. An einigen Stellen, wie z. B. im § 697, wo er behauptet, Spinoza habe den Satz, dass in der Natur der Dinge keine zwei Substanzen existiren können, nicht erwiesen, hat er wirklich schwache Seiten an der logischen Consequenz des spinozischen Lehrgebäudes aufgedeckt.

ben wir eine Philosophie in ihren eigentlichsten Grundlagen erschüttert zu haben. Indessen auch diese Seite des Studiums der Spinozischen Philosophie ist schon lange mit Erfolg bearbeitet. Am meisten hat hierin der anonyme Uebersetzer der Spinozischen Ethik⁷ in dem Commentar, den er jedem Satze hinzufügte, geleistet. Seine kritischen Bemerkungen (die uns indessen nur von den zwei ersten Theilen der Ethik zu Gesicht gekommen sind) enthalten eine Fundgrube von Widerlegungen, die wir zum Theil noch bei den späteren Kritikern wiederholt finden. Schade nur, dass der einseitige Kant'sche Standpunkt und die häufigen Wiederholungen den Genuss der Lectüre beeinträchtigen. Unter den Schriftstellern dieses Jahrhunderts wäre, was diese Richtung betrifft, in der ersten Stelle Herbart zu nennen.⁸ Indessen ist schon von J. H. Fichte⁹ und neuerdings von J. H. Löwe¹⁰ das frivole Verfahren gerügt worden, womit dieser seine Kritik an dem logischen Werthe der Spinozischen Werke geübt hat. Und fürwahr! wenn man bei Herbart jeden Augenblick auf Ausdrücke stösst, wie „Hirngespinnst, Dreistigkeit,

⁷ Spinoza's Ethik 2. Auflage. Leipzig 1796.

⁸ Allgemeine Methaphysik, Theil I, S. 128—177 u. ö.

⁹ Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, S. 238 und 261 ff.

¹⁰ A. a. O. S. 285.

Unfug, Leichtsinn, Wahngewebe“ etc., dann ist es zu bedauern, dass der scharfsinnige Geist Herbart's, anstatt sich in so animosen Phrasen zu gefallen, die Spinozischen Lehren nur im Allgemeinen nach dem Massstabe seiner eigenen Lehren zu prüfen und eine ziemlich oberflächliche Wortkritik zu liefern, seinen Scharfsinn nicht besser erprobt hat an einer Bekämpfung des Spinozismus mit einfachen logischen Hilfsmitteln, die wir wenigstens als den einzigen Probirstein anerkennen können, womit der innere Gehalt eines philosophischen Lehrgebäudes geprüft werden kann.

Eng ist der Kreis, den wir uns gezogen, aber wir glauben, dass diese Seite des Studiums des Spinozismus noch zu wenig gepflegt worden ist. Wenn der Beitrag, den unsere Arbeit zur Kritik des Spinozismus liefern soll, auch nur gering ist, so möge er aufgenommen werden als ein:

ὀλίγον τε φίλον τε.

ERSTER ABSCHNITT.

DIE LEHRE DER SUBSTANZ.

An der Spitze der Ethik hat Spinoza in einigen Definitionen, Axiomen, Propositionen, Scholien und Corollarien seine berühmte Lehre von der Substanz vorgetragen, die ganze Lehre sollte führen zu dem in prop. XIV. ausgesprochenen Satze, nämlich: „dass es ausser Gott keine Substanz gebe und keine begriffen werden könne.“¹¹

Auf der Begründung dieses Satzes beruht die spinozische Metaphysik. Wenn Gott die All-einige Substanz ist, dann sind alle Bestimmungen, die Spinoza in den früheren Sätzen von der Substanz ausspricht, als wahr anzuerkennen, dann ist die

¹¹ Praeter deum nulla dari, neque concipi potest substantia.

Substanz unerschaffen¹² prop. VI. Die Existenz folgt aus der inneren Nothwendigkeit ihrer Natur prop. VII,¹³ dann gibt es keine zwei Substanzen prop. V,¹⁴ die Substanz ist unendlich prop. VIII,¹⁵ die unendliche Substanz ist untheilbar prop. XIII,¹⁶ die Substanz ist ein einziges Wesen prop. XIV cor. I¹⁷; dann sind Denken und Ausdehnung und alle einzelne Dinge Nichts für sich seiendes, sondern Alles ist begriffen in der All-einigen Substanz prop. XV,¹⁸ die Gott genannt wird, und die Lehre des Pansubstantialismus¹⁹ steht unerschütterlich fest. Wir glauben nun, dass es dem in unserm

¹² Una substantia non potest produci ab alia substantia.

¹³ Ad naturam substantiae pertinet existere.

¹⁴ In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.

¹⁵ Omnis substantia est necessario infinita.

¹⁶ Substantia absolute infinita est indivisibilis.

¹⁷ Hinc clarissime sequitur I^o Deum esse unicum hoc est in rerum natura non nisi unam substantiam dari.

¹⁸ Quidquid est in Deo est et nihil sine Deo neque dari neque concipi potest.

¹⁹ Wir vermögen die Lehre, nach welcher die Gesamtheit der Dinge eine einzige Substanz ausmacht, mit keinem passenderen technischen Ausdrücke zu bezeichnen. Denn wir pflichten Feuerbach, Kuno Fischer und van Vloten darin bei, dass man bei dem Spinozischen Gottesbegriff nicht an die gewöhnlichen Vorstellungen denken darf, die man sonst bei dem Worte Gott verbindet. Deshalb kann

Vorwort ausgesprochenen Zwecke am angemessensten ist, wenn wir statt uns mit der Legion von Fragen²⁰ zu beschäftigen, die von zahllosen Schriftstellern gegen diese ersten Sätze der Spinozischen Beweisführung angeregt worden sind, die Beweisführung des Cardinalsatzes der in prop. XIV. ausgesprochen ist, untersuchen, mit welchem Satze unseres Erachtens die Spinozische Lehre, Alles sei eine einzige Substanz, steht oder fällt.²¹ Dieser

auch bei dem Mangel jedes theistischen Principes im Spinozismus diese Philosophie nicht unter die *pantheistischen* Systeme eingereiht werden.

²⁰ Dazu gehören, ob die sieben Definitionen Nominal- oder Realdefinitionen sind, ob es einem Philosophen erlaubt ist, metaphysische Axiome vorzuschicken, was z. B. von Hamann, Trendelenburg und Zimmermann verneint wird, sowie welches Verhältniss bei Spinoza die Attribute zur Substanz einnehmen. Hegel und Erdmann behaupten, dass die Attribute nur von aussen her an die Substanz herangebracht werden, und die Substanz sich indifferent gegen die Zahl der Attribute verhalte, dagegen Sigwart und Orelli, Substanz und Attribut seien nothwendig zusammengehörige Begriffe, wobei weder das Attribut ohne die Substanz, noch die Substanz ohne das Attribut gedacht werden können. Am eingehendsten und ungeachtet einiger kleiner Differenzen dennoch in der Hauptsache mit Sigwart übereinstimmend ist die Untersuchung über diesen Punkt von C. H—r, der a. a. O. S. 59 das Resultat unter die Worte bringt: „Die Substanz ist ihre Bestimmtheiten. Diess gilt unbedingt von den Attributen &c.“

²¹ Vgl. zur folgenden Untersuchung: „Ueber einige logische Fehler der Spinozistischen Ethik“ von Prof. Zim-

Beweis wird nun so geliefert: Demonstrat. prop. XIV: Cum deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (per def. 6) isque necessario existat (per prop. XI.) Si aliqua substantia praeter deum daretur ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae eiusdem attributi existerent, quod (per prop. V.) est absurdum; adeoque nulla substantia extra deum dari potest, et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi, ut existens; atqui hoc (per primam partem huius demonst.) est absurdum. Ergo extra deum nulla dari, neque concipi potest substantia. q. e. d. Wie wir sehen, beruht die Stärke dieses Beweises auf dem fünften Satze, wo Spinoza bewiesen zu haben glaubt, es gebe keine zwei Substanzen, die dieselben Attribute haben: prop. V: In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi. Demonstratio: Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui, vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (per prop. praeced). Si tantum ex diversitate attributorum concedetur non dari, nisi unam eiusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (p. prop. I.)

mermann in dem Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, philos. histor. Klasse, Okt. 1850 und April 1851, auch besonders abgedruckt.

depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (per Def. 3 u. 6) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per prop. praeced.) non poterunt dari plures, sed tantum una, q. e. d.

D. h., in der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von gleichem Wesen oder Attribut geben. Beweis: Wenn es deren mehrere verschiedene gäbe, so müsste ihre Verschiedenheit entweder in Beziehung ihrer Attribute oder ihrer Affektionen stattfinden (vermöge des vorhergehenden Satzes). Sollten sie nur in Beziehung zu ihren Attributen verschieden sein, so muss zugegeben werden, dass es nur eine Substanz von demselben Attribut gebe. Wollte man sie aber in Ansehung ihrer Affektionen verschieden annehmen, so lässt sich, da die Substanz von Natur eher ist als ihre Affektionen, (nach dem ersten Satze), wenn man die Affektionen von der Substanz abstrahirt, die Substanz an sich, d. h. (nach Def. 3 und 6) nach der Wahrheit betrachtet, nicht begreifen, wie man sie von einander unterscheiden könne, d. h. (nach dem vorhergehenden Satze) es kann nicht mehrere, sondern nur eine Substanz geben. Wir können den Gedankengang Spinoza's folgendermassen zusammenfassen: Die gewöhnliche Ansicht, dass es Dinge gebe, die in ihrer Grundwesenheit verschieden sind, sei falsch; denn, da die Substanz eine begriffliche Priorität hat vor ihren Affektionen, so dürfen bei der Betrachtung der Natur der Substanz diese Affektionen

nicht mit in Betracht gezogen werden, so dass die Verschiedenheit der Dinge in der Substanz als solcher ihren Grund nicht haben könne, sondern das den Dingen zu Grunde liegende sei ein einziges Wesen. Wer nun genau zusieht, der muss in diesem Gedankengang eine Lücke entdecken, die als einer der gefährlichsten *salti mortali* in der Spinozischen Metaphysik erscheinen dürfte. Stellen wir den Satz auf, dass z. B. Mensch und Thier zwei verschiedene und verschiedenartige Substanzen seien,²² d. h. dass das Letzte, was den Erscheinungen des Menschen und des Thieres zu Grunde liegt, in unserer Vorstellung wenigstens getrennt und verschiedenartig sei, dann darf gefragt werden, sollen wir desshalb, weil wir mit Spinoza uns das Wechselnde, das Zufällige in den Erscheinungen begrifflich von dem zu Grunde liegenden, dem Substantiellen, trennen können, sollen wir desshalb das Substantielle bei Mensch und Thier dem Inhalte nach für Eins und dasselbe halten müssen? Woher rührt denn die Verschiedenheit in den Erscheinungen, wenn diese Verschiedenheit ihren

²² Auch Spinoza muss uns das Recht zu einer solchen Hypothese einräumen, da er selbst in prop. II und VIII von einer Mehrheit der Substanzen spricht, es darf also mit Recht der Beweis gefordert werden, aus dem hervorgeht, dass die scheinbare Einheit nicht eine wirkliche Einheit sondern eine Mehrheit sei.

Grund nicht hat in der Verschiedenheit des Substantiellen, und welches sind, so fragen wir ferner, die Merkmale, wodurch wir erfahren können, dass die Natur des Substantiellen, das dem Menschen und dem Thiere zu Grunde liegt, nicht verschieden sei? Und noch viel weniger als die Identität des den verschiedenen Erscheinungen zu Grunde Liegenden, hat Spinoza das Eins-Sein des in unserer Vorstellung Verschiedenen bewiesen, wir dürfen sagen, beweisen können; denn eine Mehrheit von Substanzen wird durch das Hinwegdenken der Affektionen nicht zur Einheit. Wenn man mit Spinoza alles Daseiende in Substanzen und Modi (axioma I, libri I, cf. dem. prop. XXVIII) eingetheilt hat, dann ist der Satz, dass, wenn ich von den modi, den Affektionen abstrahire, Nichts als Substanz übrig behalte, klar, ja ist ein solcher Satz, fast eine Tautologie, aber nimmer werde ich mich durch das Hinwegdenken der Affektionen überzeugen können, dass alle Substanzen nur eine einzige sind. „Wenn die Schwingungen des Aethers, welche die rothe Farbe erzeugen, wirklich dieselben wären, welche das Violette hervorbringen, warum erzeugen jene gerade das Roth und nicht das Violett? Die Mannichfaltigkeit nicht nur, auch die qualitative Verschiedenheit des Scheins, die sich uns auf eine Weise aufdrängt, dass sie nicht bloß in unsern eigenen Organen gegründet sein kann, zwingt uns mit siegender Gewalt, den Behauptungen des Monismus entgegen, nicht nur

eine Mehrheit, sondern auch eine qualitative Verschiedenheit metaphysischer Grundprincipien voraussetzen.“²³

²³ Worte Zimmermann's a. s. O. S. 464. Vgl. auch den anonymen Uebersetzer der Ethik, auch Rehberg: Ueber das Verhältniss der Metaphysik zur Religion. Berlin 1787 S. 62: „Wie kann ein allgemeiner Begriff die Nothwendigkeit mannichfaltiger Beschaffenheiten desselben enthalten? Wie kann der Grund der Verschiedenheit in dem liegen, was dem Verschiedenen gemein ist?“

ZWEITER ABSCHNITT.

DIE LEHRE DES VERHÄLTNISSES DES UNEND- LICHEN ZUM ENDLICHEN.

Nachdem Spinoza die Lehre der Substanz entwickelt und uns dieselbe kennen gelehrt hat als das ursprüngliche Wesen, die Allheit aller Wesenheiten, das Bleibende in den Erscheinungen und das Dauernde in dem Wechsel,²⁴ fährt er fort

²⁴ Wir glauben, dass diese Interpretation des Begriffes Substanz der etymologischen am nächsten und dem Sinne Spinoza's wohl am angemessendsten ist. Was die etymologische Bedeutung betrifft, so kann Substanz nichts Anderes bedeuten als das Unterstehende (*τὸ ὑποκείμενον*), das Letzte in einem Dinge, dasjenige, wozu etwas Anderes gewisser Massen nur als Accidenz hinzukömmt, oder um Spinoza's eigene Worte zu gebrauchen, das, was zwar ohne das Andere nicht ist, aber nicht durch das Andere ist. Etsi enim Deus sine illis (sc. attributis) non Deus sit, non tamen per illas Deus est &c. Ad op. suppl. pag. 12, wobei wir nur noch erinnern, dass nach Spinoza „deus“ und „substantia“ dem Begriffe nach gleich sind.

uns vorzutragen, wie die endlichen Erscheinungen aus der unendlichen Wesenheit hervorgehen. Wollte man Spinoza streng beim Worte nehmen, dass die Substanz alle Realität, alles Sein und alle Wesenheit enthalte, und dass ausser diesem Absoluten es Nichts gebe, was ein Sein oder eine Wesenheit habe, dann liesse sich logisch folgern, dass, da nur der Gottheit Wesen und Sein angehöre, dem Endlichen aber jede Substantialität abgesprochen werden muss, auch der Mensch²⁵ und noch vielmehr ein aus dem Gehirne eines Menschen hervorgegangenes Gedankensystem, also auch seine Philosophie rein wesenlos wäre. Man hat denn auch schon auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht, dass nach Spinoza, bei dem das absolut unendliche Wesen Nichts, ausser und neben sich duldet, das keine Persönlichkeit, d. h. keine Selbstheit im Gegensatze zu einer andern Selbstheit hat, dass nach Spinoza der menschliche Geist wohl darauf verzichten müsse, sich der Gottheit gegenüber zu stellen und ihn mit Bewusstsein zu erkennen.

Was nun diese Lehre des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen betrifft, so wird die-

²⁵ Diese Bemerkung gilt ganz vorzüglich für diejenigen Auffassungen der Spinozischen Lehre, nach welchen der Mensch nicht einen integrirenden Bestandtheil des absoluten Wesens bildet. Vgl. Ethic. lib. II. 10. Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituat.

selbe vorgetragen Ethic. I. prop. XVI—XXXIII. Da diese Abtheilung eine Kardinalfrage, wir können sagen, das wichtigste Problem in der Spinozischen wie in jeder Mataphysik enthält, so müssen wir, da wir untersuchen wollen, inwieweit Spinoza jenes ewige Problem, wie die Welt des Endlichen aus dem Unendlichen entsteht, gelöst hat, diese Lehre ausführlich von ihm vortragen.

Im 16. Satz nun heisst es: „aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Daseinsweisen, d. h. Alles was der unendliche Verstand erfassen kann, erfolgen.“²⁶

Hieraus folgt erstens, dass Gott die hervorbringende Ursache von allen Dingen, die nur ein unendlicher Verstand denken kann, ist; zweitens, dass Gott diese Ursache durch sich selbst und nicht zufälliger Weise ist; drittens, dass Gott die absolute Ursache ist.²⁷

²⁶ Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

²⁷ Coroll. I. Hinc sequitur, Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem.

Coroll. II. Sequitur II^o, Deum causam esse per se, non vero per accidens.

Coroll. III. Sequitur III^o, Deum esse absolute causam primam.

Nun müssen wir hier aber auf einen logischen Widerspruch aufmerksam machen. Spinoza hatte nämlich (Def. III.)²⁸ die Substanz definirt als das Wesen, das durch sich selbst begriffen werden muss und zu dessen Begriff kein anderes gehört, wodurch es begriffen werden muss. Wenn nun aber, wie hier und noch weiter gelehrt wird, das Ursachesein des Endlichen ein wesentliches Moment der Substanz ausmacht, dann sieht man ein, dass, um den Begriff der Substanz vollständig zu erkennen, auch der Begriff des Endlichen nöthig ist, sowie zu dem Begriff der Ursache der Begriff der Wirkung nothwendig gehört.

In den weiter darauf folgenden Propositionen von Satz 21 an und weiter wird die Vermittlung zwischen der Substanz und den übrigen Faktoren, die das Universum Spinoza's bilden müssen, dargestellt.²⁹ „Alles was aus der absoluten Natur

²⁸ Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat.

²⁹ Propos. XXI. Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt. Demonstratio.

Concipe, si fieri potest (siquidem neges), aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absoluta natura sequi, quod finitum sit et determinatam habeat existentiam sive durationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessario (per

eines göttlichen Attributs erfolgt, hat immer und unendlich da sein müssen, oder ist vermöge dieses Attributs ewig und unendlich; der Beweis für diesen Satz ist kurz gefasst so: „Nehmen wir ein beliebiges Etwas, das aus der Natur Gottes notwendig folgt, z. B. die Idee Gottes im Denken. Da nun nach Def. III. das Endliche in suo genere begrenzt sein muss, so müsste die Idee Gottes im Denken von dem Attribut des Denkens begrenzt sein. Ein Attribut aber des göttlichen Wesens ist unbegrenzt und das Unbegrenzte kann das Endliche nicht begrenzen, also kann die Idee Gottes im Denken nicht endlich sein. Diese Unendlich-

prop. 11.) sua natura infinita. Verum, quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (per def. 2.) finita concipi non potest nisi per ipsam cogitationem determinetur. Sed non per ipsam cogitationem, quatenus ideam Dei constituit, eatenus enim finita supponitur esse: ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit, quae tamen (per prop. 11.) necessario existere debet. Datur igitur cogitatio non constituens ideam Dei, ac propterea ex ejus natura, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessario idea Dei. (Concipitur enim ideam Dei constituens et non constituens). Quod est contra hypothesin. Quare si idea Dei in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessario esse infinitum; quod erat primum. In der zweiten Hälfte des Beweises wird derselbe in Bezug auf die Zeit durchgeführt.

keit wird sowohl räumlich als zeitlich behauptet. Satz 22³⁰ dehnt die nothwendige und unendliche Existenz auch aus auf dasjenige, was aus einem göttlichen Attribute erfolgt, inwiefern solches auf eine gewisse Weise unendlich und nothwendig modificirt ist. Aus diesen beiden Sätzen folgt, dass jeder Modus (Satz 23),³¹ der nothwendig und unendlich da ist und nothwendig folgen muss entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes oder aus einem Attribute, das durch eine nothwendig und unendlich daseiende Modifikation modificirt ist. Nun dürfte man doch erwarten, dass Spinoza, nachdem er Vorbereitungen getroffen hatte, die Brücke anzubauen, die die Substanz mit der Welt des Endlichen verbinden sollte, dieselbe unmittelbar in die Welt des Endlichen hinüberleiten werde; Spinoza thut dies nicht, sondern, nachdem er die Reihe von Unendlichkeiten, die unendlichen Modifikationen mit der unendlichen Substanz verbunden hatte, leitet er erst (Satz 24) eine neue Untersuchung über das

³⁰ P. 22. Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

³¹ Prop. XXIII. Omnis modus, qui et necessario et infinitum existit, necessario sequi debuit, vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit.

Wesen der endlichen Dinge ein. Wir müssen Spinoza auch hier folgen; Prop. XXIV lehrt, das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schliesst das Dasein nicht in sich, prop. XXV.³² Gott ist nicht nur die wirkende Ursache des Daseins, sondern auch des Wesens der Dinge. Im coroll. wird gelehrt, die einzelnen Dinge sind Nichts als die Erregungen oder Daseinsweisen der Attribute Gottes, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse unbestimmte Weise ausgedrückt werden. Prop. XXVI und XXVII³³ stellen auf, dass die Dinge zum Handeln von Gott nothwendig bestimmt werden müssen und dass diese so bestimmten Dinge ihr Determinirtsein nicht aufheben können; endlich folgt prop. XXVIII,³⁴ worin es heisst:

³² Prop. XXV. Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.

³³ Prop. XXVI. Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.

Prop. XXVII. Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

³⁴ Prop. XXVIII. Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi da existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursum haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum.

„Jedes einzelne Ding, das endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht da sein und zum Wirken bestimmt sein, es sei denn, es werde zu existiren und zu wirken von einer andern Ursache bestimmt, die auch endlich ist und eine determinirte Existenz hat, und diese Ursache kann wiederum nicht existiren etc., wenn sie nicht von einer andern endlichen Ursache bestimmt wird und so ins Unendliche.“ Diese Welt der endlichen Dinge heisst in dem scholium prop. XXIX „natura naturata“, die Substanz mit ihren Attributen „natura naturans“. Werfen wir jetzt einen Blick zurück auf die vorgetragenen Propositionen und fragen wir uns, den Blick auf den Spinozischen Text gerichtet: Ist es Spinoza wirklich gelungen, die Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen begrifflich zu entwickeln, hat er die Kluft, die der gewöhnliche menschliche Verstand zwischen diesen beiden Regionen feststellt, auszufüllen vermocht? Wir haben gesehen in den prop. XXI—XXV, wie Spinoza eine Reihe von Unendlichkeiten unter den Namen Substanz, Attribut und unendliche Modifikation mit einander in Verbindung gebracht, wir sahen ferner, wie er in prop. XXVIII eine unendliche Reihe von endlichen Dingen constatirt; vergeblich aber suchten wir den Uebergang zwischen diesen beiden Hemisphären des Universums. Mit Recht bemerkte denn auch schon Thomas (Spinoza als Metaphysiker S. 147) zu dieser Stelle in der Ethik: „Mit diesem Satze war jeder Zusammenhang der

endlichen Dinge mit einer unendlichen Ursache zer-
rissen,“ und Sigwart (a. a. O. S. 93): „so haben
wir zwei Regionen, innerhalb jeder eine Vermitt-
lung, aber unvermittelt mit einander“ und selbst
einer der treuesten Apologeten der Spinozischen
Philosophie, Conrad v. Orelli, muss bekennen,
dass diese Stelle mit dem Vorhergehenden nicht in
Einklang zu bringen ist, und man sieht Orelli
die Anstrengungen an, womit er diese Lücke
einigermassen auszufüllen versucht (a. a. O. S. 88).

Nun hat man zwar wohl einmal die Behaup-
tung aufgestellt, dass bei Spinoza die Frage nach
dem Ursprung der endlichen Dinge eine sinnlose
Frage sei und dass in dem Geiste seiner Philo-
sophie weder von einer Kluft, noch von einem
Uebergange die Rede sein kann, dass die Sub-
stanz mit ihren Modis und Attributen auf einem
Male ein Einziges bilden, dass ferner die endlichen
Dinge durch die Naturformen und Naturgesetze
motus und *quies* ins Dasein treten etc. Allein gegen
diese von Kuno Fischer (a. a. O. S. 379 ff.) und
Anderen aufgestellten Behauptungen muss bemerkt
werden, dass wir bei Spinoza vergeblich den
Beweis gesucht, dass die endlichen Dinge nicht
aus einem Unendlichen hervorgehen, dass im Gegen-
theile die Definitionen der Substanz und des Modus
mit Bestimmtheit aussprechen, dass die Substanz
etwas für sich Seiendes, in sich Beschränktes ist,
und also mit der unendlichen Reihe der endlichen
Modi nicht zusammenbegriffen werden könne. Fer-

ner muss man doch zugeben, dass die von uns citirten Stellen die Hauptsätze der Lehre vom Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen bilden. Möge man dafür den Namen Emanationstheorie wählen oder nicht, so viel steht fest, dass auch Spinoza gewisse Abstufungen und Uebergänge gelehrt hat, und dass Versuche, welche die darauf bezüglichen Spinozischen Theorien hinwegdemonstrieren wollen, fehlgeschlagen sind.

Unbegreiflich ist uns weiter, wie man das Wort Naturgesetz in die Lehre Spinoza's hat hineinbringen können, denn ein Gesetz ohne Gesetzgeber ist eine *contradictio in adjecto*, und einen Gesetzgeber, d. h. einen Schöpfer, der mit Vernunft und mit Willen die Dinge ins Dasein ruft, hat Spinoza mit dürren Worten verworfen.

Einmal lesen wir im Supplem. &c. S. 82: Wie Spinoza bei dem Anblicke des Weltalls in Bewunderung ausruft: „*Opus re vera tale, quale cum auctoris granditate conveniat*. Fürwahr ein Werk so gross, der Grösse seines Werkmeisters würdig.“ Wir fragen mit Aristoteles, *Metaph.* I. 3, 16: *διὰ τί τῆτο συµβαίνει καὶ τί τὸ αἴτιον*; welches Princip denn hat eine solche Ordnung und einen solchen Zusammenhang in dieser grossen göttlichen Natur dargestellt, wenn kein vernünftiger Gedanke sie ins Dasein gerufen hat?

DRITTER ABSCHNITT.

SPINOZA'S VERWERFUNG DER TELEOLOGIE.

Die letzten Betrachtungen führen uns von selbst zu Spinoza's berühmter Lehre, worin er ein vernünftiges Princip und einen leitenden Gedanken aus der Weltordnung verbannen will; diese Lehre ist vorgetragen in dem Anhange zum 1. Buche der Ethik. Wenn man die Philosophie Spinoza's mit dem Medusenhaupt verglichen, bei dessen Anblick alles zu Stein wird, dann sind die Theorien, die Spinoza in diesem Appendix aufstellt, wohl die Schlangenhaare an diesem Haupt der Medusa. Indessen man hat diesen Appendix vielfach citirt, übersetzt und als logisch consequent gerühmt, weniger aber unsers Wissens kritisch beleuchtet. Im Anfang entwickelt Spinoza, dass die Teleologie dem Verständniss seiner Lehre im Wege sei, ja dass seine Kosmologie mit der Verwerfung der Zwecklehre stehe und falle; darauf forscht Spi-

noza den Veranlassungen nach, warum der Mensch so geneigt ist, sich zu den Endursachen zu bekennen; hierauf widerlegt er die Gründe zu solchen Phantastereien (figmenta). Was nun die Veranlassungen anlangt, wodurch diese Vorurtheile entstanden, so entdeckt Spinoza folgende: a) Quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur b) quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi.

Also der Glaube an eine göttliche Vorsehung, die erschafft, weil es gut ist und mit Vernunft und nach Zwecken handelt, dieser Glaube ist aus Unwissenheit und Eigennutz entsprungen und nicht etwa daraus, weil der menschliche Verstand sich nur als Sohn eines vernünftigen Schöpfers betrachten kann, oder nicht etwa deshalb, weil um mit David zu sprechen, sich uns die Ueberzeugung aufdrängt, dass der, welcher das Ohr gepflanzt hat, doch wohl hören muss, und dass der, welcher das Auge gebildet hat, doch wohl sehen muss, und der, welcher dem Menschensohn Erkenntniss lehrt, der Ewige, auch des Menschen Gedanken erkennt. Was die Unwissenheit betrifft, so glauben wir, dass die Fetischdiener und die Hottentotten von solchen Figmenta wohl am meisten befreit sind, und auch die weitere Spinozische Hypothese, der Glaube an eine Vorsehung sei aus Eigennutz, suum utile quaerendi causa, entstanden, dürfte durch die Zeugnisse der Geschichte widerlegt werden. Wir wenigstens glauben, dass wir uns z. B. die alten Weisen der Hebräer, wenn sie ihrem Volke den Glauben

an eine Vorsehung mit dem Grundsätze einprägten: „Dienet der Gottheit nicht um Lohn zu empfangen, dienet ihr aus Hingebung ohne selbstsüchtige Zwecke,“ uns weniger eigennützig vorstellen dürfen, als z. B. die Priester zu Delphi, wenn sie ihre Lehre der *εἰμαρμένη*, die nur wenig verschieden ist von der Spinozischen blinden Nothwendigkeit,³⁵ bei dem Volke lebendig unterhielten, damit die Macht, der Reichthum und die Ehre des Delphischen Priesterthums erhalten und vermehrt bleiben sollte. Unbekannt mit der Natur der Dinge, so fährt Spinoza fort, glaubte man, Alles in der Natur sei Mittel zum Nutzen der Menschen, daraus folgerte man, es gebe ein anderes Wesen, das jene Mittel zu ihrem Nutzen zubereitet habe. Dieses Wesen sei ein Naturlenker, der desshalb Alles zum Nutzen der Menschen lenkt, um diese sich zu verbinden und aufs Höchste von ihnen verehrt zu werden, und so verwandelte sich dieses Vorurtheil in Aberglaube, und dieses war der Grnd der Idee der Endzwecke.

³⁵ Wir wollen damit nicht gesagt haben, dass Spinoza etwa seinen Gott oder die Weltordnung unter eine ausserweltliche blinde Gewalt unterordnete, wie diess bei der heidnischen Schicksalslehre der Fall war; aber jene blinde Naturnothwendigkeit, die er als oberstes Princip annehmen zu müssen glaubte, nennen wir deshalb mit der heidnischen Weltauffassung verwandt, weil er das, was die Alten ausserweltlich dachten, *mutatis mutandis*, als ein dem Universum immanentes Princip annahm.

Man sieht, dass dem Spinoza in dem Augenblicke, als er diese Sätze schrieb, wohl keine Erinnerung an den biblischen Unterricht, welchen er in seiner Jugend empfangen hatte, gegenwärtig war. Denn sonst hätte er sich wenigstens der prophetischen Stimmen erinnern müssen, nach denen der Gott Israels keine Thieropfer verlangt, und nicht der Verherrlichung der Menschen bedarf, sondern die Menschheit liebt wie ein Vater, der seine Kinder zum Edlen und Grossen auferziehen will. Allein lassen wir auf einen Augenblick die Theologie, auch so darf gerichtet werden über einen Denker, der den Satz ausspricht, dass der Glaube: „*Deorum judicia humanum captum longissime superare*“ — *unica fuisset causa, ut veritas humanum genus lateret*, dass die Annahme einer höheren Vernunft der einzige Grund sei, warum dem Menschengeschlecht die Wahrheit verborgen bleibe; also nur dann vermag man einen Causalnexus, eine Naturordnung einzusehen, wenn man überzeugt ist, kein ewiger Gedanke habe diese Ordnung zum Vorschein gerufen, wenn man davon durchdrungen ist, dass die Ursache, die das Auge des Menschen geschaffen, blind, und das Princip, das des Menschen Mund und Ohr geschaffen, taubstumm ist. Hören wir jetzt, wie Spinoza diese Figmenta einer Teleologie aus dem Bewusstsein des Menschen zu vertreiben sucht. *Hoc tamen ad huc addam nempe hanc de fine doctrinam naturam omnino revertere, nam id, quod re vera causa est, ut effectum consi-*

derat et contra id, quod natura prior est facit posterius. Die beiden ersten Gründe nun, sagt Spinoza weiter per se manifesta sunt der dritte wird folgendermassen demonstriert.

Aus prop. XXI—XXIII sahen wir, dass dasjenige, was von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, das Vollkommenste ist, und dass ein Ding in dem Grade unvollkommen sei, je mehr vermittelnde Ursachen bei seiner Entstehung nöthig seien. Wollte nun Gott mit der Hervorbringung der später hervorgebrachten Dinge Endzwecke erreichen, so müssten diese Zwecke, behufs deren die intermediären Dinge hervorgebracht seien, die vollkommensten sein. Endlich hebt die Zwecktheorie die Vollkommenheit Gottes auf. In diesem Spinozischen Gedankengange ist uns mehres unklar geblieben; vorerst die Berufung auf die prop. XXI bis XXIII; denn diese propp. enthalten wohl, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen, den Versuch Spinoza's eine Reihe von Unendlichkeiten begrifflich zu verbinden, aber von dem Grade der Vollkommenheiten entdecken wir darin keine Spur, auch ist die Anwendung des Begriffs perfectio in dem Sinne von Vollkommenheit im Widerspruche mit den übrigen Lehren Spinoza's, wie z. B. in der Einleitung des 4. Buchs der Ethik, wo er sagt, es gebe eigentlich nichts Vollkommenes noch Unvollkommenes; an andern Stellen, wie lib. II. axiom 4. heisst es per realitatem et perfectionem idem intelligo; im gleichen Sinne gebraucht er dieses Wort

im prop. XI. schol. des lib. I. perfectio rem ponit, imperfectio eandem tollit. Allein nicht nur lässt sich die Vorstellung, die Spinoza hier mit dem Worte perfectio verbindet, nicht mit dem vereinigen, was er an den andern Stellen über diesen Begriff lehrt, sondern es klingt auch mehr als befremdend, dass Spinoza einen Satz beweisen will mit Gründen, welche er sonst verwirft, da doch nach seiner Lehre überall der Unterschied zwischen vollkommen und unvollkommen, gut und böse kein in der Natur der Sache begründeter ist. Ueberdiess scheinen diese Sätze aus dem appendix, wenn man Spinoza strenge beim Worte nehmen will, eine Absurdität zu enthalten. Denn aus seiner Theorie, dass mit der Annahme der Zwecklehre ein Vollkommenwerden der Welt verbunden ist, folgt, dass aus der Verwerfung der Teleologie auf ein Stillstehen oder einen Rückschritt im Vollkommenwerden geschlossen werden muss. Wir für uns glauben, jede Sache sei zugleich Mittel und Zweck, und jede Phase der Entwicklung erfülle dadurch ihre Bestimmung, dass sie ihre Existenz äussert und den Grund legt zu einer folgenden Phase.

Wir schliessen unsere Betrachtungen über die Fragen, ob im Ursprunge ein vernünftiger Gedanke oder ein blinder Zufall das Weltall in Bewegung gesetzt, mit den schönen Worten Paul Janet's³⁶:

³⁶ Le Matérialisme contemporain, Revue des Deux Mondes 1863, Tome XXXXVIII, S. 586.

Comment ces deux séries peuvent-elles se concilier et s'unir? Comment la liaison des causes et des effets peut-elle devenir une liaison de moyens et de fins? Comment le mécanisme de la nature peut-il réaliser la loi idéale qu'exige l'esprit? Comment enfin peut-il à la fois descendre et remonter en quelque sorte, descendre de cause en cause et en même temps remonter de fin en fin? La seule solution de cette redoutable antinomie, c'est qu'une pensée première a choisi et a dirigé; c'est qu'entre ces directions infinies où le monde pouvait être entraîné par le ricochet inconscient et déréglé des causes mécaniques, une seule a prévalu. Ainsi qu'un cheval échappé dans l'espace et entraîné par une fougue aveugle dans une course téméraire peut prendre mille chemins divers, mais, retenu et guidé par une main vigoureuse et savante, n'en prend qu'un qui le mène au but, ainsi la nature aveugle, contenue dès l'origine par le frein d'une volonté incompréhensible et dirigée par un maître inconnu, s'avance éternellement, par un mouvement gradué, plein de grandeur et de noblesse, vers l'éternel idéal dont le désir la possède et l'anime. La pensée gouverne l'univers: elle est au commencement, au milieu, à la fin, et rien ne se produit qui soit vide de pensée.

119

BEILAGE I.

**J. H. LÖWE: „ÜBER DEN GOTTESBEGRIFF
SPINOZA'S ETC.“**

(Diese Abhandlung ist gedruckt als Anhang zu „Die Philosophie Fichte's nach dem Gesamtresultate ihrer Entwicklung etc. von J. H. Löwe. Stuttgart 1862.“)

Was wir im Texte von der Elasticität des Begriffes einer theistischen Gotteslehre erwähnt haben, soll, um zu viel gelehrten Apparat zu vermeiden, nur an einem Beispiele deutlicher gemacht werden. Prof. Löwe erhebt neuerdings (von denjenigen, die den Spinozismus gleichfalls theistisch aufgefasst haben, nennen wir blos den anonymen Uebersetzer und Erklärer der Ethik, Berlin 1796, und Voigtländer, theologische Studien und Kritiken, S. 53—72, Jahrg. 1841, Heft 3) Zweifel gegen die allgemein verbreitete Annahme, die den Spinozischen Gott „nicht zu einem über die Schranken endlicher Bestimmtheit hinausgreifenden Inhalte gelangen lässt“; Spinoza's Gott sei vielmehr, so ist

Löwe's Meinung, als eine sich selbst denkende Substanz, als eine in Rücksicht auf das Selbstbewusstsein absolute Person anzuerkennen. „Mit einem Worte,“ so schliesst Löwe, „Spinoza lehrt eine reale Immanenz der Welt in Gott zugleich mit einer formalen Transscendenz Gottes in einem absoluten Selbstbewusstsein, mittelst eines unendlichen Intellectes.“ Während der Raum es uns nicht gestattet, die ziemlich voluminöse Arbeit Löwe's hier Satz für Satz einer Prüfung zu unterwerfen, so sei es uns gestattet, die Hauptpunkte, die uns verhindern, dem Resultate Löwe's beizupflichten, kurz zusammenzufassen:

1. Als Hauptbeweis führt Löwe (S. 289) prop. XXXV, l. V. Ethic. an, wo Spinoza dem göttlichen Wesen eine intellektuelle Liebe zu sich selbst zuschreibt; denn da Liebe oder Freude nur auf Erkenntniss beruhen kann, so muss Spinoza eine unendliche Erkenntniss beim göttlichen Wesen vorausgesetzt haben. Hierauf dürfte erwiedert werden, dass, da doch der endliche Verstand eines Menschen das göttliche Wesen denken oder erkennen kann, so wäre demnach im Menschen eine Idee des Unendlichen; aber dann müsste der menschliche Verstand (nach prop. XXII l. I) auch unendlich sein, da Unendliches nicht von Endlichem beschränkt sein kann.

2. Sehen wir nicht ein, wie die Spinozische Unterscheidung zwischen cogitatio und intellectus

infinitus zu einer solchen theistischen Auffassung des Spinozischen Gottes berechtigt; denn das infinitus bezieht sich bei Spinoza auf das Gedachte, nämlich dass die Gesamtheit alles Einzelnen das Object des göttlichen intellectus ist, nicht aber darauf, dass der Inhalt dieses intellectus an und für sich, auch getrennt von der Gesamtheit des Endlichen, Erkenntniss und Inhalt besitze.

3. lehrt Spinoza in prop. XL, lib. V schol. mit dürren Worten: omnes (mentes) simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituunt.

4. Vergeblich haben wir ferner in dieser Arbeit die Lösung von Schwierigkeiten gesucht, worin wir durch die Annahme der Löwe'schen Hypothesen bei Spinoza gerathen waren. Denn da Spinoza seinen Gott definirt als ein ens absolute infinitum, l. IV, déf. VI eth., und ferner den bekannten Satz: omnis determinatio est negatio hat, so wird, wenn man das göttliche Wesen bestimmt, dieses göttliche Wesen aufgehoben, negirt. Nun ist aber mit der Möglichkeit einer Bestimmung auch die Unterscheidung des Wesens von anderen ausgesprochen. Muss der Begriff der Unterscheidung dieses Wesens von andern verneint werden, dann sehen wir nicht ein, wie von einem Selbstbewusstsein, von einer absoluten Person die Rede sein kann, und

5. können wir Prof. Löwe nicht beipflichten,

wenn er S. 300 ff. Spinoza's Aeusserung, dass weder Vernunft noch Wille der göttlichen Natur zugeschrieben werden dürfe (Ethik I prop. XVII) aus einer Scheu Spinoza's vor Anthropopathismus beim göttlichen Wesen erklären will; denn wenn es Spinoza darum zu thun gewesen wäre, dann hätte er in jenem Briefe, den Löwe anführt, der göttlichen Natur nicht das Prädikat der inneren Nothwendigkeit beilegen dürfen, da doch auch dies ein aus der sinnlichen Erfahrung genommenes Bild ist.

6. Sprechen Sätze, wie prop. IV, lib. IV Ethic. mit der Demonstratio und § 3, cap. 2 des tractatus polit., wo Spinoza sagt, dass die Macht jeden Dinges ein Theil der Macht Gottes sei, dass also die Gottheit Nichts als die Summe dieser endlichen Theile sei, zu deutlich gegen eine Annahme irgend welchen transscendentalen Principis in der Spinozischen Gotteslehre.

Wir wollen indessen hiemit nicht gesagt haben, dass sich in Spinoza's Werken keine Elemente vorfinden, die die Löwe'sche Auffassung rechtfertigen. Nur dies wollten wir darthun, dass der Grundgedanke seines Systems kein theistischer sei. Hören wir zum Schluss das Endurtheil Löwe's selbst, wo er das Resultat über die Spinozische Gotteslehre zusammenfasst: „Der Gott Spinoza's ist kein Gott des Trostes, überhaupt kein wahrhaft lebendiger Gott, und die Liebe, in

der Gott und Welt sich begegnen, ist kein selbstleuchtender, lebenswarmer und lebensschaffender Strahl, sondern ein aus Verstandesreflexen künstlich gewobener Schein, der kalt und bleich über einer Einöde liegt. Denn überall, wo man in dieses Gerüste von Axiomen, Definitionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien tritt, fühlt man sich wie in eine ägyptische Todtenstadt versetzt. Kein Hauch durchweht diese verschlungenen, stets auf sich selbst zurückgebogenen Gänge, kein Athem regt sich in diesen schemenartigen Gebilden — und auch das Selbstbewusstsein ist nur ein auf das eigene starre und regungslose Sein starr und regungslos gerichteter Blick.“ Diese Sätze, in denen so viel tiefe Empfindung liegt, mögen doch wohl dafür zeugen, dass auch nach der Auffassung Löwe's der Theismus Spinoza's nur cum grano salis zu nehmen ist.

BEILAGE II.

DER SPINOZISCHE GOTTESBEGRIFF UND DER JÜDISCHE.

Man hat Vieles gefabelt von dem Einflusse, den der jüdische Monotheismus auf den Spinozischen sogenannten Monismus ausgeübt habe. Statt nun

zu untersuchen, wie weit dies der Fall sei, oder darzuthun, dass neben den jüdischen sich nicht wenige christlich-dogmatische Elemente in der Spinozischen Weltbetrachtung vorfinden, wie z. B. die überall durchgeführte Unterscheidung zwischen natura naturans und natura naturata; statt dessen wollen wir hier am Schlusse den Gegensatz, den die Spinozische Gotteslehre zu der jüdischen bildet, beleuchten durch eine kurze Vergleichung beider. Den passendsten Anhaltspunkt zu einer solchen Parallele bilden die ersten Verse der Offenbarungsbücher, verglichen mit den ersten Sätzen der Spinozischen Ethik. Dort hat ein Gott die Welt erschaffen, es ist ein Geist Gottes da, Gott sah, dass es gut war; die Welt beruht auf einem vernünftigen Gedanken, es herrscht Ordnung und Gesetz; das ist die Lehre des Moses und der Propheten. Spinoza lehrt: Kein Gott hat die Welt erschaffen, sie ist die Ursache ihrer selbst; kein Gottesgeist und keine göttliche Vernunft, ein blinder Fatalismus führt die Herrschaft, kein Gesetzgeber hat die Natur geordnet, die Welt ist ein blindes vernunftloses Chaos. Auch für Spinoza gilt das Wort: „dass die Erde wüst und leer sei,“ das hat er eingesehen, zu dem Gedanken aber: „und Gott sah, dass es gut war,“ war er nicht gekommen.

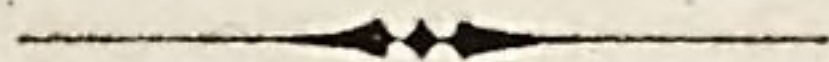
NACHWORT.

In dieser zweiten Abtheilung unserer Abhandlung haben wir eine kritische Beleuchtung der Cardinalfragen der Spinozischen Metaphysik gegeben. Eine Kritik der gesammten Spinozischen Philosophie, der Psychologie, Erkenntnistheorie, der Ethik etc. behalten wir uns für eine spätere Arbeit vor, in welcher Mehreres, das in dem Vorliegenden nur angedeutet werden konnte, ausführlich besprochen werden soll.

Zum Schlusse sei ein Wort über die äussere Form der vorliegenden Schrift erlaubt. Der Verfasser, durchdrungen wie er war von der Uezeugung, dass die erhabenen Gegenstände, welche er behandelte, in ein dem Stoffe angemessenes sprachliches Gewand eingekleidet werden müssen, bemühte sich, den in dieser Beziehung gerechten

Anforderungen so viel als möglich Genüge zu leisten. Wenn sich dennoch, trotz seines Strebens, stylistische Mängel und sprachliche Härten vorfinden werden, dann möge der geneigte Leser dies damit entschuldigen wollen, dass der Verfasser beim Schlusse dieser Abhandlung erst ein Jahr auf deutschem Boden lebte.

WÜRZBURG, im April 1864.



Auforderungen so viel als möglich Genüge zu lei-
sten. Wenn sich dennoch trotz seines Strebens
stylistische Mängel und sprachliche Härten vor-
finden werden, dann möge der künftige Leser dies
damit entschuldigen wollen, dass der Verfasser
beim Schlusse dieser Abhandlung erst ein Jahr
auf deutschem Boden lebte.

WÜRZBURG, im April 1861.



Lehmans, J. B.

Spinoza sein Lebensbild und seine Philosophie ; Inaugural-Dissertation

Würzburg 1864

Bamberg, Staatsbibliothek -- Bg.o.610-a

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11426261-0